

EL PROTESTANTISMO Y EL MUNDO MODERNO

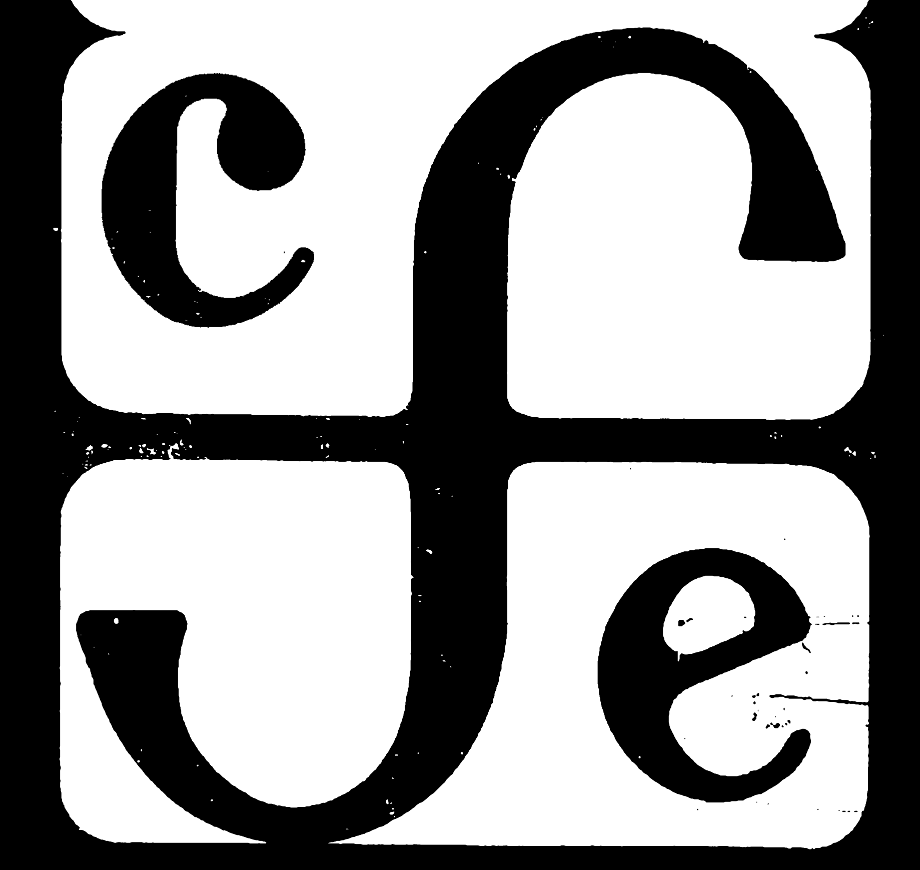
E. TROELTSCH

BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

Los **Breviarios** del FONDO DE CULTURA ECONOMICA constituyen la base de una biblioteca que lleva la universidad al hogar, poniendo al alcance del hombre o la mujer no especializados los grandes temas del conocimiento moderno. Redactados por especialistas de crédito universal, cada uno de estos **Breviarios** es un tratado sumario y completo sobre la materia que anuncia su título; en su conjunto, cuidadosamente planeado, forman esa biblioteca de consulta y orientación que la cultura de nuestro tiempo hace indispensable.

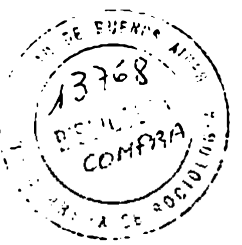
ARTE ● LITERATURA ● RELIGION Y FILOSOFIA
HISTORIA ● PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
CIENCIA Y TECNICA



Traducción de
Eugenio Imaz

El protestantismo y el mundo moderno

por E. TROELTSCH





FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO

Cuarta edición en alemán, 1925
Primera edición en español, 1951
Primera reimpresión, 1958
Segunda reimpresión, 1967
Tercera reimpresión, 1979

Título original:
Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt

Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

ISBN 968-16-0247-1

Impreso en México

NOTA SOBRE EL LIBRO Y EL AUTOR

Ernst Troeltsch, 1865-1923, figura entre los grandes historiadores y sociólogos que dio Alemania al girar el siglo. En Heidelberg, en cuya facultad de teología fue profesor (1894-1915), entró en contacto con Max Weber, quien ejerció una gran influencia sobre su obra posterior, especialmente, su monumental Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos *(1912). Efectivamente, en esta obra trata de poner de manifiesto en qué medida el origen, desarrollo y modificaciones del cristianismo se hallan determinados por las condiciones sociales.*

Si como teólogo debe mucho a Ritschl, como historiador de las ideas y como filósofo debe todavía más a Dilthey, a pesar de ciertos vestigios neokantianos. Como que se le podría contar, gracias a su información poligráfica y al tino zigzagueante con que persigue la marcha intrincada de las ideas en la historia, entre sus herederos mayores. Así nos lo muestra su Der Historismus und seine Ueberwindgung —El historicismo y su superación *(1924)—, una de las contribuciones más serias a la historia de las ideas filosóficas alemanas.*

El ensayo que presentamos ahora lleva muchos años de no ser conocido, aunque es verdad que, lo mismo que las dos obras anteriores, fue traducido oportunamente al inglés. No obstante esta distancia en el tiempo —1911— ni los acontecimientos lo han superado ni su tema puede considerarse en modo alguno entre los trillados. Y no tan sólo entre nosotros, para quienes todo lo que tenga que ver con el protestantismo nos suena como algo extraño y de otro mundo. Sin embargo, se trata del "mundo moderno", cuya historia, que abarca naturalmente la nuestra, no se puede comprender sin elucidar esta temática central. Y, otra vez, no sólo entre nosotros,

sino, en general, en la gran república de las letras, los lugares comunes protegen piadosamente una "docta ignorancia" que no es precisamente la aconsejada por el Cusano como umbral de la filosofía. El libre examen, la salvación por la fe, el sacerdocio universal, el derecho de rebelión, la democracia parroquial, la legitimidad del cobro de intereses... he aquí otros tantos antecedentes supuestos de las "conquistas modernas". Troeltsch se encarga, como auténtico historiador de las ideas, de poner los puntos sobre las íes, y la lección que nos ofrece con su demostrativa insistencia en que "las cosas no son tan sencillas" es bastante saludable.

Esta obra histórica resulta además, por su fecha, un documento histórico. Porque el "mundo moderno", que todavía está presente cuando la cuarta edición —1925—, con la segunda Guerra Mundial da muestras inequívocas de hallarse en trance evanescente, tanto por lo que se refiere a la constelación de poderes como a las relaciones entre la ciencia y la religión. Pero no deja Troeltsch de avizorar los nubarrones. También habrá que tener en cuenta la procedencia protestante del autor, que es lo que le permite explicarnos, por encima de cualquier parcialidad inevitable, lo que, de otro modo, sería para nosotros un mundo tan cerrado o tan compactamente simplificado. Un mundo con el que, todavía hoy, tenemos que contar en gran medida para poder encajar el nuestro dentro del nuevo cauce universal.

E. I.

NOTA DEL AUTOR

TODA ciencia se halla vinculada a los supuestos del espíritu reflexivo que la crea. También la historia, en medio de sus empeños por la exactitud, la objetividad y la investigación del detalle, se halla vinculada a tales supuestos. Consisten en nuestro caso en que nos hallamos remitidos, en general, a nuestra vida actual. Siempre trabaja una consideración retrospectiva en la que logramos la comprensión causal de los sucesos pasados por analogía con la vida de hoy, por muy poca conciencia que tengamos de ella. Pero es todavía más importante que, queriéndolo o sin querer, constantemente ponemos en relación la marcha de las cosas con las efectividades del presente y sacamos conclusiones particulares o generales del pasado con el propósito de moldear la actualidad con vistas al futuro. Objetos que no permitan una tal relación corresponden al arqueólogo, y las investigaciones que de un modo fundamental dejan a un lado tal relación no pueden pretender más que un valor de trabajo o de diletantismo. Tampoco cuando manejamos el arte de la interpretación de series evolutivas tan familiar al pensamiento moderno, obedecemos, en el fondo, a otra cosa que el afán de comprender nuestro presente dentro de una serie semejante; y cuando cedemos a la propensión, no menos habitual, de formar "leyes históricas" partiendo de esas series, también se halla en el fondo el deseo de ordenar lo particular del presente dentro de lo universal del curso total, para así comprender mejor el presente y el futuro. •

Resulta, pues, que la comprensión del presente es siempre la meta última de toda Historia; ésta representa la experiencia total de nuestra especie en la misma medida en que somos capaces de recordarla y de relacionarla íntimamente con nuestra propia existencia. De un modo tácito, toda investigación

histórica trabaja con este intento, el cual constituye, expresamente, el objetivo supremo de la Historia cuando es sentida como ciencia unitaria que abriga una significación concreta en la totalidad del conocimiento. El desarrollo expreso de un cometido semejante representa, sin duda, una empresa *constructiva:* la de abarcar el presente en un concepto general que caracterice su esencia, y también la relación de este presente con el pasado como cúmulo de potencias y tendencias históricas que, a su vez, tienen que ser designadas y caracterizadas por conceptos generales. Ninguna investigación histórica, sea todo lo particularista que se quiera, puede prescindir de semejantes conceptos generales; podrá figurarse lo contrario porque tales conceptos los tenga por obvios o sobrentendidos. Pero los auténticos grandes problemas se encierran en estos pretendidos sobrentendidos, y por eso tienen que convertirse constantemente en objeto de la reflexión histórico-científica. Cierto que resalta a primera vista la índole especialmente constructiva y conceptual de semejante reflexión. Presupone la investigación de detalle y permanece supeditada a ella; conoce su peculiar peligro de desviación en la falsa generalización, y habrá de ser muy modesta frente a la investigación del especialista. Pero esto no cambia el hecho de que se trata de una tarea que hay que emprender siempre de nuevo y de que en ella encuentra su expresión el pensamiento genuinamente histórico. Es ella la que permite agrupar el material ya elaborado para su reelaboración ulterior, destacar las conexiones y plantear nuevas cuestiones sobre la base del material manejado; es ella la que más que nada permite alcanzar esa meta tácitamente perseguida por toda Historia, la comprensión del presente. Y con plena conciencia de todos los peligros de error que la acechan, tiene que hacerse valer a pesar de todo.

La construcción no pretende adivinar, al estilo de las viejas doctrinas teológicas, los designios de la Providencia o de mostrar, al modo de Hegel, el "despliegue" necesario de la Idea, ni tampoco, siguiendo

las maneras del positivismo psicológico, fabricar la sucesión causal y necesaria de ciertos estados colectivos y de ciertos tipos espirituales.[1] Lo que pretende es formular en conceptos generales y de un modo inmanentemente empírico, en la medida de lo posible, las diversas grandes potencias de nuestra vida histórica y aclarar la efectiva relación genético-causal de estos tipos culturales que se suceden unos a otros y que se entretejen unos con otros. Con estas sucesiones y estos entretejidos se explica entonces nuestro propio mundo, al que, ya sea por oposición o por derivación, referimos todo conocimiento histórico y el cual tratamos de comprender en sus rasgos fundamentales característicos para comprendernos a nos-

[1] Félix Rachfahl ha creído tener que oponerse a mis reconstrucciones históricas en nombre de la auténtica historia de los especialistas, atacando como *magister* y juez a Max Weber, por su estudio sobre el calvinismo, y esta conferencia mía y mi trabajo publicado en *Kultur der Gegenwart* (cf. "Kapitalismus und Kalvinismus", *Internationale Wochenschrift*, 1909, y "Nochmals kapitalismus und Kalvinismus", *ibid.*, 1910). Opina que mis trabajos como historiador no son más que "generalizaciones precipitadas y sin base, apoyadas en un conocimiento insuficiente de las cosas", etc. No voy a replicar en el mismo tono; a diversos puntos he contestado ya en mis *Soziallehren*. Observaré tan sólo que sus conocimientos en materia de historia y teoría económica y, sobre todo, en materias de teología e historia de la religión no le autorizan demasiado a asumir funciones de juez. Precisamente su caso nos hace ver cuán conveniente resulta añadir a la investigación de detalle especializada, que sin duda hay que colocar en primera línea, una reflexión sobre las grandes potencias intelectuales de la historia, para lo cual es también menester estar enterado de algunas cosas. En realidad, ambas direcciones del trabajo podrían complementarse de modo fecundo. Pero Rachfahl se complace en toda suerte de malignidades, que a él le deben de parecer muy ingeniosas, contra los "constructores". No veo ningún inconveniente en tomar en cuenta la crítica de Rachfahl en aquello que me parece justo. No es demasiado lo que tengo que rectificar. Cf. mi réplica "Die Kulturbedeutung des Calvinismus", *I. W.* 1910.

otros mismos. Cualquier otra construcción histórico-filosófica no corresponde ya a la Historia sino a la filosofía, a la metafísica, a la ética o a la convicción religiosa. Pero, en el sentido rigurosamente empírico que acabamos de señalar, semejante construcción corresponde a la Historia verdadera, y sólo en este sentido empírico se intenta también la siguiente construcción.

I

Uno de los conceptos históricos generales al parecer más obvios y manejados a menudo sin mucho sentido es el de *mundo moderno* o, si prescindimos de la pretensiosa palabra *mundo,* indebidamente generalizadora de nuestra existencia, el concepto de la *moderna cultura europeo-americana.* Este concepto tiene menester, en primer lugar, de una determinación precisa, que nos traerá como a la mano las cuestiones que habremos de plantear al *protestantismo* como uno de los progenitores de la cultura moderna. Claro que esta cultura abarca los empeños más diversos, pero, con todo, lleva cierto cuño común que nosotros sentimos instintivamente. El calificativo de "moderna" habrá que entenderlo *a potiori,* ya que como cultura no hace sino prolongar una gran parte de las potencias más antiguas; pero precisamente en la lucha constante con estas potencias más viejas cobra conciencia de su peculiaridad. No es nada fácil tratar de fijar esta peculiaridad. Débese ello, en parte, a la multiplicidad y heterogeneidad de las potencias y condiciones que la determinan, y en parte, a que nos faltan los medios adecuados para perfilarla que encontraríamos al confrontarla con una nueva unidad cultural subsiguiente, la cual nos pondría de manifiesto las fuerzas que, todavía hoy, son inabarcables, o carecen de perspectiva. Por eso, no disponemos en lo esencial de otro medio de determinación más que la confrontación con períodos precedentes, especialmente el período cultural inmediatamente anterior. Se trata de determinaciones esencialmente negativas, y también la cultura moderna en sus comienzos se sintió como nueva por su oposición a lo anterior y lo experimentó del modo más diverso en sus creaciones positivas nuevas, y hasta ahora no podemos ofrecer una caracterización general sino dentro de este orden de determinaciones negativas.

La cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, ha surgido de la gran época de la *cultura eclesiástica* que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y directa y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia. Nada se puede comparar con el poder de una creencia semejante cuando la fe resulta, efectivamente, algo vital y obvio. Por todas partes se halla presente la voluntad de Dios, voluntad directa, que se conoce exactamente y que está representada por un instituto infalible. Todo ímpetu para cualquier realización superior y todo afianzamiento del fin último de la vida brotan de esta revelación y de su organización en la Iglesia. La Antigüedad terminó sus días, bajo la influencia decisiva del cristianismo, con la creación de este edificio poderoso, y este edificio constituye el centro de toda la llamada cultura medieval. La penetración directa de lo divino, deslindable de lo puramente natural, sus leyes, sus fuerzas, sus fines, lo determinan todo y engendran un ideal de cultura que, por lo menos en teoría, significa una dirección de la humanidad "una" a través de la Iglesia y de su autoridad, y ordena por todas partes la trabazón de los fines sobrenaturales con los fines naturales, seculares y humanos. Por encima de todo se cierne la *Lex Dei*, que se compone de la *Lex Mosis* o decálogo, de la *Lex Christi* y de la *Lex Ecclesiae*, pero que se incorpora el legado *ético-jurídico* y científico de la cultura antigua y las exigencias naturales de la vida en calidad de *Lex naturae*. Es la gran teoría que decide sobre todas las cosas: en el fondo ambas *Leyes*, la bíblico-eclesiástica y la estoico-natural, son una misma, ya que concuerdan en el estado prístino y sólo ahora, con la humanidad pecadora, divergen para ser acopladas de nuevo por la dirección de la Iglesia, aunque siempre bajo el signo del pecado original persistente.

Se trata, por lo tanto, de una *cultura autoritaria* en grado máximo, que despierta, con su autoridad, las aspiraciones más altas por la salvación eterna y las

más vivas profundidades de la vida subjetiva del alma, y que traba lo divino inmutable y lo humano mudable en un cosmos de ordenadas funciones culturales. Esta autoridad religiosa es la que guía, en virtud del instituto eclesiástico de salvación, desde el mundo corrompido por el pecado original, hasta las alturas de la otra vida. La consecuencia inmediata es el menosprecio del mundo terrenal sensible y el carácter fundamentalmente *ascético* de toda la concepción y modelado de la vida. Pero el ascetismo ofrece, unas veces, el sentido místico de una disolución de todo lo sensible finito en lo eterno supraterrenal y, otras, el sentido disciplinario de un encauzamiento metódico de todo el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida. En el primer caso, opera en sentido quietista; en el segundo, conduce a la acción metódica. Ambos aspectos los ha logrado ejemplarmente el catolicismo en el clero y en las órdenes monásticas y también, teniendo en cuenta las condiciones de la vida práctica, en la masa de los laicos. A esto se añade que, por su lado, la vida real hacía valer sus derechos, y tanto el teísmo cristiano como el legado cultural de la Antigüedad mostraban otro aspecto de la visión del mundo. Estos afanes contradictorios los armonizó la Iglesia en el cosmos de funciones espirituales y culturales creado por ella. En ese cosmos la consecuencia ascética plena de semejante estilo de vida corresponde a los representantes oficiales de la Iglesia, el clero, y a los que se entregan voluntariamente a este ideal, los monjes, mientras que la masa dirigida, representada e inspirada por ellos marcha tras sus diversas funciones sociales según la *Lex naturae* y sólo de vez en cuando o únicamente de modo limitado es sometida al ideal ascético.

Así como la autoridad de la Iglesia supo reconocer junto a ella a la razón natural, también el ascetismo fue capaz de incorporar la vida natural. Una flexible unificación de lo autoritario-ascético y de una vida natural intramundana más libre caracteriza, por lo

tanto, al catolicismo, y semejante unificación se ha convertido en la idea cultural organizadora de toda la baja Antigüedad y, sobre todo, de la Edad Media latino-germánica. Toda su visión del mundo y todo su dogma, su ciencia, su ética, su doctrina del estado y de la sociedad, su teoría del derecho y de la economía, y toda su práctica, se han construido a partir de ahí. No se trata de descubrir nuevas verdades; tampoco se habrá de instaurar un nuevo edificio político-social con una fuerza organizadora consciente. De lo que se trata es de conjurar la armonía, presidida por el fin religioso de la vida y dirigida directa e indirectamente por el poder sacerdotal, entre las verdades reveladas y las naturales firmemente establecidas, entre el mundo de la Iglesia y las relaciones político-sociales que se dan de modo invariable con la naturaleza. Se trata, por lo tanto, de un *compromiso*, pero dominado por los poderes religiosos autoritarios, ascéticos, pesimistas del instituto de salvación. Como es natural, no son las indicadas potencias las únicas que determinan la Edad Media. Tenemos que contar con un gran número de potencias reales, independientemente de aquéllas, y que en parte han hecho posible el triunfo de la cultura eclesiástica: la situación política y social de la Antigüedad tardía, las circunstancias jurídicas y económicas de la germanidad, la disposición favorable de la economía natural de la Edad Media temprana para una dirección eclesiástica, la vida, corporativamente vinculada, de la economía monetaria e industrial que se inicia en las ciudades, la debilidad de todos los poderes centrales que hará posible el señorío de la Iglesia. Pero el hecho de que todas estas circunstancias desembocaran en el efecto de la cultura eclesiásticamente dirigida se debe, sobre todo, a su contenido e índole espirituales, y por eso todo el período es, esencialmente, un período de cultura eclesiástica.

Con esta confrontación se aclara la naturaleza de la cultura *moderna*. Significa, en general, la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por

ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar. Fúndese como se funde, todo lo domina la autonomía frente a la autoridad eclesiástica, frente a las normas divinas directas y puramente exteriores. Cuando se establecen, por principio, nuevas autoridades o se las obedece de hecho, su legitimidad se funda siempre en una convicción puramente autónoma y racional; y en los casos en que persisten todavía las viejas concepciones religiosas, su verdad y su fuerza vinculatoria se fundan en primer lugar, por lo menos entre los protestantes, en la última convicción personal y no en la autoridad dominante como tal. Sólo el catolicismo riguroso se mantiene apegado a la vieja idea de autoridad y queda agitándose en el mundo moderno como un enorme cuerpo extraño; pero también ha tenido que renunciar de diversos modos a las consecuencias prácticas de ese principio.

La consecuencia inmediata de una autonomía semejante es, necesariamente, un *individualismo* creciente de las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos. Una vinculación supra-individual absoluta sólo la procura una fuerza tan enorme como la creencia en una directa revelación divina sobrenatural, creencia que poseía el catolicismo y que en la Iglesia se ha organizado como la encarnación ampliada y permanente de Dios. Si desaparece esta vinculación tendremos, como consecuencia necesaria, la proliferación de toda clase de opiniones humanas. Estas opiniones no pueden decidir con una absoluta autoridad divina, sino con una relativa autoridad humana; y por mucho que esta autoridad humana se funde racionalmente y trate de aunar a los hombres sobre el terreno de la razón, siempre discreparán entre sí sus diversas concepciones y manifestaciones.

En lugar de la infalibilidad divina y de la intolerancia eclesiástica tenemos, necesariamente, la relatividad y tolerancia humanas. Mientras se fueron buscando normas objetivas y posiciones seguras fren-

te a la pura arbitrariedad subjetiva, no se encontró ningún otro medio que el de la ciencia, la cual, en virtud de sus fundamentos científico-naturales, radicalmente nuevos frente a la Antigüedad y a la Edad Media, proporcionó los recursos nuevos de una orientación metódica sólida y del dominio técnico de la naturaleza. En vez de la revelación gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica la creación espiritual encauzada por los nuevos métodos. De aquí surgió el *carácter científico-racionalista* de la cultura moderna, con el cual su individualismo se ejerció unas veces libremente, y otras, como es natural, comenzó a limitarse. El heredero de la teología, su antagonista y, al mismo tiempo, su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida del llamado racionalismo.

Cierto que no siempre y en todas partes se podía contener al individualismo dentro de estos límites. A medida que los pretendidos órdenes sólidos de la razón se convirtieron en objeto de la reflexión histórica acerca de sus orígenes, a medida que el pensamiento histórico fue ganando terreno sobre el pensamiento científico-natural, en esa misma medida el sistema sólido se fue resolviendo en el río del devenir y en posibilidades de futuro cada vez más amplias. La autonomía introducida por el racionalismo reconoció, finalmente, la condicionalidad histórica de todo lo aparentemente racional y tropezó con la discrepancia de las formaciones conceptuales pretendidamente racionales. Así, el individualismo racionalista pasaba a ser, cada vez más, un *relativismo* cuyos efectos disolventes y atomizantes conocemos hoy demasiado bien, pero que, al mismo tiempo, sentimos como una liberación de fuerzas y posibilidades extraordinarias.

Naturalmente que no faltan reacciones teóricas socializantes frente a esa disolución y mucho menos en las formaciones prácticas de la vida política y económica. Pero estas reacciones se apoyan en otros fundamentos que en la cultura autoritaria de la

Iglesia. Sólo pasajeramente, en los días de la Restauración, se aproximaron y confundieron ambos movimientos, pero desde entonces han vuelto a diverger. Podemos decir que, en la actualidad, la reacción económico-política frente al individualismo autónomo se aleja cada día más de lo eclesiástico y restaurador. Porque también esa reacción descansa, en realidad, sobre el moderno principio de la creación autónoma y consciente del orden humano de la sociedad en una plasmación libre que se va adaptando al cambio de las circunstancias. No han sido la religión ni el más allá los que dieron origen a las potencias colectivistas hoy dominantes. Pero con todo esto tenemos una nueva característica de la cultura moderna, la *intramundanidad* de la orientación de la vida.

Una vez derrumbada la autoridad absoluta que convertía también en absoluto el abismo entre lo divino y lo humano, y reconocida la existencia en el hombre de un principio autónomo generador de verdad y de ética, se derrumban también todas las concepciones del mundo encaminadas más que nada a mantener abierto aquel abismo. Se deshace la doctrina de la corrupción original absoluta de la humanidad y el emplazamiento del fin de la vida en un más allá celestial que salva de esa corrupción. Todas las potencias del aquende cobran un mayor valor y una mayor e impresionante efectividad, y el fin de la vida se coloca de modo creciente en el aquende y en su plasmación ideal. Ya sea que esta tendencia desemboque en la pura aquendidad y secularización, ya sea que afirme una conexión orgánica, ahora íntima, entre las obras de la vida y una perduración de la misma, el caso es que, de ese modo, se han derrumbado los supuestos del ascetismo eclesiástico. Como dice Lessing, se puede esperar la vida futura como el día de mañana, que surge del ayer.

Ya no es posible separar y enfrentar entre sí la vida puramente mundana y la que se lleva por inspiración divina, y de este modo la vida se presenta como algo puramente humano o como algo impreg-

nado totalmente de espíritu divino, lo que a menudo quiere decir lo mismo. Inspiraciones panteístas atraviesan la vida moderna y se manifiestan en su arte y en su ciencia. Por grandes que sean las dificultades y contradicciones filosóficas y científicas que aniden en ellas, constituyen en todo caso la expresión de una afirmación del mundo con la que ya no es compatible el ascetismo del viejo estilo religioso de vida en ninguno de sus sentidos. Ha desaparecido del mundo moderno el ascetismo religioso como negación del mundo y como autoeducación para un fin supramundano de la vida, aunque el goce realmente despreocupado de ésta todavía no pasa de ser más que teoría y la sencilla vida de los impulsos padezca bajo el peso de la reflexión y el trabajo con arreglo a plan.

Con esto guarda relación la última característica del espíritu moderno, su *optimismo* lleno de confianza y de fe en el progreso. Fue el fenómeno acompañante de la lucha emancipadora de la Ilustración, la cual no hubiera quebrantado las viejas cadenas sin una confianza tal, ni hubiera consolidado ese optimismo si no es gracias a un cúmulo de descubrimientos y de creaciones nuevas. Con esto se han disipado las viejas imágenes del mundo inspiradas por el pecado original, la redención y el juicio final. En la actualidad, todo se halla impregnado de ideas de desarrollo y de ascenso de oscuridades desconocidas a alturas desconocidas. Se ha desvanecido el pesimismo del pecado y el sentimiento de acedia que pesaba sobre nosotros como castigo y purgatorio, y, junto con eso, se ha invalidado el supuesto de la redención y del instituto de salvación que sería la Iglesia. Y cuando el ánimo progresista comienza a vacilar y se hace sensible la miseria del mundo, tampoco encontramos en su lugar el viejo pesimismo cristiano del pecado original, sino un escepticismo realista o una metafísica cósmicamente dolorosa. No queremos decir con esto que se hayan desarraigado todas las fuerzas judeo-cristianas de la vida religiosa. Pero si antes pudieron sostener

el instituto salvador de la Iglesia autoritaria que educaba y disciplinaba para el más allá, hoy son sin duda muy débiles. Ya no pueden engendrar ni sostener ninguna cultura eclesiástica.

Pero a estas características del espíritu moderno se añaden otras que pertenecen al dominio de las *circunstancias y relaciones puramente reales* y de las que es difícil decir en qué medida han determinado a ese espíritu, o al revés. Se trata de la formación de los gigantescos estados militares, que destruyen el sueño de un imperio eclesiástico universal, se trata del desarrollo de la economía capitalista moderna que lo lleva todo a sus carriles, del despliegue de la técnica que en dos siglos fue capaz de lograr lo que no se había conseguido en dos milenios, el aumento enorme de las cifras de población —hecho posible por esas circunstancias y que, a su vez, las refuerzan—, la presencia de un horizonte universal y el contacto con una infinidad de mundos no cristianos, las luchas políticas mundiales entre las naciones en el exterior y las nuevas capas o clases engendradas en el interior por este desarrollo. Todo esto se entreteje con las transformaciones espirituales antes descritas en un nuevo todo que anida tareas y problemas completamente nuevos en comparación con los del viejo mundo de la cultura eclesiástica y en el que la vieja Iglesia, su concepción del mundo y su ética no poseen ya ningún cimiento firme, por mucho que el anhelo religioso inextirpable y la necesidad de anclamiento se acoja a los restos, todavía muy influyentes del viejo mundo eclesiástico.[1]

[1] La crítica más erudita y enjundiosa de la presente conferencia, el discurso rectoral de Loof sobre *Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit,* 1907, se dirige sobre todo contra esta descripción del mundo moderno y el antagonismo que implica entre el mundo reformado y el actual: "Ese abismo entre Lutero y la época moderna de que nos habla Troeltsch no se halla todavía bien marcado. ¿O es que no conocimos, hasta 1874, el bautismo obligatorio? ¿Es que el sacrilegio no resulta penable toda-

No faltan algunas voces que pretenden reconocer en este mundo moderno los signos de la disolución de una cultura antigua, más sólida y más profunda. Por eso se lo ha comparado, fácilmente, con aquellos siglos primeros en que surgió la cultura eclesiástica como un rejuvenecimiento y recreación, gracias a la aportación de nuevas ideas y de nueva sangre, pero que en su racionalismo autónomo individualista, tan afín al actual, y en la oscilante inseguridad de las convicciones religiosas y morales, representó el estado de disolución de la vieja cultura mediterránea. Pero precisamente esta comparación con la baja Antigüedad muestra también las peculiaridades positivas del espíritu moderno que, al compararlo con la cultura eclesiástico-medieval, hubo que caracterizar con determinaciones negativas y formales.

En el mundo moderno tropezamos no ya con la disolución, sino con una plenitud impetuosa de nuevas formaciones y, en lugar de la impotencia, que se refugia en la fantasía y en el escepticismo, con un

vía? ¿Y no disponemos todavía de una cultura autoritaria, cristianamente matizada, con la enseñanza religiosa obligatoria? Cierto que materialmente el concepto de sacrilegio se concibe hoy de modo muy diferente que lo concebía Lutero. Pero en el aspecto formal la diferencia de las épocas no es tan grande como tendería a opinar el lector ilustrado al sentirse molesto con el recuerdo de la cultura eclesiástica compulsiva", p. 19. Esto es justo, especialmente por lo que respecta a Prusia, pero se trata, según creo, de los pelos de la dehesa. Y sigue Loofs: "Algunos círculos universitarios, y que se pueden considerar mayoritarios, piensan acerca del sobrenaturalismo, etc., lo mismo que Troeltsch. Pero aun en el caso de que tuvieran razón, habría que decir: no son el mundo moderno, y no digamos una encarnación de aquello que el mundo moderno ha venido pensando desde hace doscientos años. El mundo moderno que construye T. se halla en algunos círculos, en ocasiones muy numerosos. Pero todavía no se ha librado la batalla decisiva entre la religión de aquendidad con ideas inmanentistas y panteístas y la tradición de un teísmo vivo. La época moderna que, según la pintura que traza T., se hallaría en tal contraste con la época de Lutero,

enorme dominio efectivo y siempre creciente de las cosas. Esto se nota, en *primer lugar*, porque, en vez de las antiguas monarquías universales que sofocaban las vidas familiares de los pueblos, tenemos el sistema de poderosos y extensos estados nacionales que se hallan o pretenderían hallarse en equilibrio; además, una estructura política de estos estados por la que los ciudadanos participan en el gobierno, pero no directamente mediante asambleas, sino por representación; una organización jurídica, técnico-administrativa y militar de estos estados que les presta una consistencia propia e incorpora en amplísima medida al fin del estado los fines culturales; finalmente, en lugar del horizonte mediterráneo el horizonte oceánico, que plantea problemas mucho más grandes y complicados de expansión y de colonización. He aquí nuevas tareas que no han sido ni con mucho consumadas todavía.

En *segundo lugar*, se manifiesta una situación de la vida económica que abre posibilidades mucho más

lejos de haber comenzado hace doscientos años todavía no ha nacido del todo", p. 24. Esto no es exacto, pues no se trata, en realidad, del panteísmo y de los profesores de Universidad. También esos puntos en los que Loofs, p. 23, se detiene, como señales de la homogeneidad esencial que persistiría entre el mundo reformado y el moderno son, a mi entender, apoyos bien flojos. Especialmente eso de acudir a Kant y Goethe para testimoniar la persistencia de la idea del pecado original me parece muy objetable. La doctrina de Kant acerca de lo malo radical encaja únicamente en el marco de una filosofía de la religión muy moderna y sin Iglesia, y así ha sido también la de Kant; y Goethe dice de éste que, "después de haber empleado toda su larga vida en limpiar su capa filosófica de varios prejuicios, la salpicó con la mancha de la maldad radical para que también los cristianos fueran a besar la capa" (Joh. Kasp, *Lavater*, Zurich, 1902, p. 346). Precisamente Kant y Goethe muestran de modo característico los rasgos espirituales del mundo moderno. Lo que pueda serles común con los reformados aparece con un sentido y una forma nuevos y, sobre todo, en un contenido fundamentalmente diferente.

amplias, que ya no descansan en la economía doméstica y en la esclavitud, sino en la economía nacional cerrada, en un intercambio internacional por medio del dinero y del crédito, en una técnica desarrollada fantásticamente y, sobre todo, en el capitalismo, y que está educando a una población formal y jurídicamente libre para la utilización casi ilimitada de todas las fuerzas y capacidades. De todo esto resulta una estratificación social completamente distinta, que ha acarreado, junto al funcionarismo político y militar, el fenómeno completamente nuevo de la burguesía capitalista y culta, y que hace posible que la población trabajadora libre se afane no sólo por una igualdad jurídico-formal sino también real.

No tiene todo esto el aspecto de ser una terminación, sino el comienzo de grandes formaciones sociales. Especialmente, el núcleo de la vida social está constituido por una vida de familia en la que la monogamia se ha convertido directamente en principio ético, los sexos se independizan personal y jurídicamente, la vida amorosa se refina románticamente, la patria potestad frente a los hijos se relaja y la trabazón de la estirpe o de la familia numerosa se afloja mucho. Ahora bien, esta ética sexual de la familia monógama, con todo lo difícil que es realizarla y afirmarla, significa una capacidad de rejuvenecimiento constante y una fuente de Juvencio de las fuerzas morales.

Además, el mundo moderno dispone de un desarrollo de la ciencia que, ciertamente, significa la continuación de la herencia antigua y, sobre todo, de su enérgica afirmación en el llamado Renacimiento, pero que, al mismo tiempo, basándose en una experiencia infinitamente ampliada sobre sí misma y sobre sus formaciones conceptuales, aborda la realidad con concepciones completamente nuevas y se ve colocada ante inagotables tareas de futuro. Al mismo tiempo esta ciencia se ha convertido, gracias al sistema edutivo y a la imprenta, en una potencia práctica efectiva, en un medio para la lucha por la existencia

accesible a todo el mundo. Como ciencia natural ha racionalizado a la naturaleza en una amplitud e intensidad tales que bien se puede hablar de un efectivo dominio espiritual de la naturaleza, y toda la técnica, liberada ya de la rutina empírica y contingente y que descansa en un conocimiento "legal", puede seguir desarrollándose indefinidamente. Como ciencia histórica, ha estudiado la génesis de nuestra cultura en forma tan abundante y fundamental y ha hecho tan transparentes evolutivamente todas las circunstancias actuales, que todo pensamiento ha tenido que hacerse histórico en alguna medida, y todo el ordenamiento de nuestras circunstancias se ha equipado con estos conocimientos; cierto que las consecuencias han sido un relativismo y una cavilosidad, una riqueza de analogías que todo lo compara, como no lo conoció ninguna época; pero, al mismo tiempo, un fuerte sentido de continuidad reprime los efectos enervadores y aviva al pensamiento incitado por las tareas originales del presente. La concepción de nosotros mismos como herederos y enriquecedores, por su desarrollo, de un gran todo histórico acrecienta las energías, enseña a utilizar las experiencias pasadas y considerar el futuro como generación del presente, de la que respondemos ante los que nos siguen.

Finalmente, caracteriza *por encima de todo* al mundo moderno un arraigamiento mucho más profundo y fuerte del individualismo en su íntima índole metafísica. No es sólo continuación y ampliación del racionalismo o del escepticismo antiguos. Tampoco es la concepción espiritualista del alma del platonismo y del estoicismo tardío, que, estrechamente fundidos en el cristianismo, acompañaron a todo ese mundo. Cierto que ambas cosas fueron renovadas en el Renacimiento en la medida en que no habían persistido por su amalgama con el cristianismo y, desde ese momento, han ejercido una fuerte influencia hasta hoy. Pero la base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento.

Se trata, más bien, de la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo, elevación que, por lo mismo, resulta en un "ser captado y formado" por el espíritu divino. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en esos casos en que es discutida y negada. Esta complexión anímica ha sido establecida por el cristianismo y por el profetismo israelita. El cristianismo ha incorporado, y fundido luego, el platonismo y el estoicismo. Ha concentrado y renovado la Antigüedad moribunda al engendrar en ella el estado divino, la Iglesia, el reino universal de las personas que se fundan y unen en Dios. Esta complexión anímica cristiana, así ensanchada, el catolicismo la ha ido inculcando en medida creciente a los bárbaros que creaban la cultura medieval, apoyada en esa labor por sus instituciones sociales y políticas. Y, desde el movimiento franciscano, ha anticipado el mundo de sentimientos del Renacimiento y ha constituido la raíz más fuerte de su individualización de la cultura. Por último, el protestantismo lo ha formulado conscientemente como principio, lo ha desvinculado de su unión con un instituto jerárquico universal y lo ha movilizado para su fusión libre con todos los intereses y potencias de la vida.

Así se muestra de un modo claro la peculiaridad de la cultura moderna frente a la Antigüedad tardía y a la Edad Media. Pero al mismo tiempo se ven también con toda claridad los efectos y las aportaciones de las diferentes potencias históricas concretas en la formación del mundo de hoy. De este modo se hace evidente toda su extraordinaria complejidad. Vemos en él Antigüedad y catolicismo, las peculiaridades sociales y políticas de los pueblos latino-germánicos, el nacimiento de la moderna economía

monetaria y del capitalismo, la diferenciación de naciones de la baja Edad Media, la expansión colonial y marítima, el Renacimiento, las ciencias modernas, el arte y la estética modernos, el protestantismo. De aquí proceden los contenidos en los que trabajan el individualismo y el nacionalismo modernos. Pero él mismo no surgió por pura crítica y emancipación, sino que reconoce su raíz más profunda en una metafísica y en una ética inculcada por el cristianismo —por la Antigüedad tardía en su fusión con el cristianismo— en el alma de toda nuestra cultura.

No hay que dejarse engañar sobre este particular a pesar de toda la hostilidad contra las Iglesias y el cristianismo que percibimos en el presente, a pesar de todo panteísmo naturalista o estético. El mundo actual vive consecuentemente en tan poca medida como cualquiera otro; pueden dominar potencias espirituales, a pesar de que sean discutidas. Sin el personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo, hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán de trabajo. Nuestro mundo, en su mayor parte, afirma conscientemente estas ideas como cristianas de algún modo, y allí donde las niega o ignora lleva, sin embargo, su impronta.[2]

Con esto llegamos al punto de vista más general para responder a nuestra cuestión.

Como el protestantismo cobra su significación por la elaboración de este individualismo religioso y por su trasmisión al ancho campo de la vida en general, resulta claro, desde ahora, que ha tenido que cooperar considerablemente en la creación del

[2] He tratado de reformular diversamente esta idea después de la primera edición. Cf. "Das Wesen des modernen Geistes". *Preuss. Jahrb.*, 1907, "Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt", *Internationale Wochenschrift*, 1907, "Das stoisch-Christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Hist. Zeitschrift*, vol. 106, 1911.

mundo moderno. Y así ha sido reconocido siempre, con alabanza o reproche, si prescindimos de los que pretenden derivar todo el mundo moderno del Renacimiento o de la época ulterior de las ciencias positivas. Pero tampoco hay que exagerar unilateralmente la significación del protestantismo.

Una gran masa de los fundamentos del mundo moderno en lo que respecta al estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte se ha originado con completa independencia del protestantismo, siendo, en parte, una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media, en parte, efecto del Renacimiento y, especialmente, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente, ha sido logrado en las naciones católicas, como España, Austria, Italia y especialmente Francia, después que hubo surgido el protestantismo y junto a él. Pero, de todos modos, no es posible negar abiertamente su gran significación en el origen del mundo moderno.

Ahora bien, la gran cuestión radica en saber en qué consiste realmente esta significación en su pormenor. A este particular, la ciencia, y todavía más la literatura popular, se ven inundadas de ideas muy pintorescas y confusas. La crítica católica acostumbra a ver en el protestantismo las raíces del espíritu revolucionario del mundo moderno. En el famoso discurso de Treitschke sobre Lutero, el año 1883, se ve al protestantismo como el fundamento de todo lo grande y noble del mundo moderno. En la escuela hegeliana suele ser celebrado como la ética y la religión de la inmanencia. En la escuela de Ritschl aparece como el creador de la familia, del estado, de la sociedad y del "oficio" —*Beruf*— en el sentido moderno. La apologética y la polémica confesional de todos los días trabaja en ambos campos con las generalizaciones más groseras, viendo los unos en el protestantismo la pura disolución y los otros la renovación y cimentación del verdadero orden de la vida. Pero las cosas no son tan sencillas. Se trata de un problema extremadamente complejo con res-

pecto al cual la investigación apenas si comienza a ver y plantear con justeza cada una de las cuestiones y está muy lejos todavía de ofrecer una respuesta adecuada a la mayoría de ellas.

Por esto mismo, la revisión que de estos problemas vamos a llevar a cabo en las líneas que siguen no podrá ofrecer a menudo más que presunciones y sugestiones. Sólo mediante la cooperación de investigadores de muy diversos campos podremos encontrar soluciones totales.

II

TAMPOCO el *protestantismo* deja de ser un concepto histórico general con necesidad urgente de ser perfilado con mayor pulcritud. La costumbre dominante consiste en abarcar bajo ese concepto todas las manifestaciones del campo religioso protestante hasta el día de hoy, montando sobre ellas un concepto general que más bien nos dice lo que debe o habrá de ser el protestantismo que lo que realmente es. Por eso suelen predominar en tales definiciones los conceptos de una ortodoxia reblandecida y sin principios o los de una concepción filosófica transformadora. Pero en ninguno de los dos casos se trata de un concepto general *empírico-histórico* que represente los hechos reales como un todo, sino de conceptos *ideales* que, apoyándose en lo real, acentúan especialmente uno u otro elemento y pretenden fundamentar así su fórmula con el sentido de "esencia" o de "tendencia fundamental".

Cierto que tales conceptos ideales son imprescindibles para la acción y el deber del presente, pero no son conceptos históricos generales en el sentido buscado por nosotros.[1] Si intentamos perfilar un concepto de éstos se verá en seguida que no es posible constituirlo, sin más, para todo el protestantismo. Porque el protestantismo moderno, aun en los casos en que no hace sino continuar las tradiciones ortodoxas del dogma, se ha convertido en algo efectiva y completamente diferente. El viejo y genuino protestantismo del luteranismo y del calvinismo representa, como manifestación total, y a pesar de su doctrina de salvación anticatólica, una *cultura eclesiástica* en

[1] Sobre la índole de estos "conceptos históricos generales" véase mi ensayo "Was heisst Wesen des Christentums?" *Christliche Welt*, 1903. Los entendidos se dan cuenta que a mi formación conceptual le sirve de base la teoría metodológica de Rickert.

el sentido de la Edad Media y trata de ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho según los criterios sobrenaturales de la revelación y, lo mismo que la Edad Media, incorpora la *Lex naturae* como idéntica, originalmente, con la ley de Dios. Pero, desde fines del siglo XVII, el protestantismo moderno ha entrado en el terreno del estado, que admite una paridad religiosa o que es religiosamente indiferente, y ha transferido en principio la organización religiosa y la formación de la comunidad religiosa a la espontaneidad y a la convicción personal, reconociendo fundamentalmente la diversidad de convicciones y comunidades religiosas que conviven unas junto a otras. Además, ha reconocido fundamentalmente, junto a sí, una vida secular completamente emancipada, que ya no pretende dominar directamente ni tampoco indirectamente a través del estado. En conexión con esto, ha olvidado hasta el punto de la total incomprensión, su vieja doctrina de la identidad de la *Lex Dei* y la *Lex naturae*, que hacía posible y hasta reclamaba ese dominio.

Se trata de diferencias fundamentales. Como es natural, se han manifestado también en conmociones y cambios dogmáticos y, sobre todo, en cambios en torno a los conceptos de Iglesia y Estado y en aminoraciones de la vieja autoridad absoluta, de la validez puramente sobrenatural de la Biblia, que avanzan hasta la transformación completa de la vieja creencia en la revelación y en la redención que determinaba todo el sistema. Si se tiene esto en cuenta, en toda consideración puramente histórica, y muy especialmente en la cuestión planteada por nosotros, *será menester distinguir entre protestantismo viejo y nuevo*

A pesar de su sacerdocio universal y de la interioridad del sentir, el viejo protestantismo cae bajo el concepto de la cultura rigurosamente eclesiástica y sobrenatural, que descansa en una autoridad directa y rigurosamente delimitable, diferenciable de la secular. Con sus métodos trataba precisamente de desarrollar esta tendencia de la cultura medieval de un

modo más riguroso, íntimo y personal que podía hacerlo el instituto jerárquico de la Edad Media. En lugar de la jerarquía, y de la encarnación de Cristo que en ella se prolonga, aparece la fuerza milagrosa de la Biblia, que todo lo produce: la prolongación protestante de la encarnación de Dios. Los poderes estatales cuidaban, por su parte, de que esta revelación divina no fuera contradicha por lo menos externamente y de que llegara a cada uno para que desplegara su fuerza redentora personal e íntima. La autoridad y la fuerza salvadora de la Biblia debían llevar a cabo lo que no pudieron conseguir los obispos y los papas con la exterioridad de sus medios y con la gran secularización del instituto.

Pero si nos percatamos bien de c[illegible]o, el viejo protestantismo se distinguirá también, claramente, de aquellas formaciones históricas que aparecen junto a él y que sólo el protestantismo nuevo ha acogido en mayor o menor grado, pero que se distinguían íntimamente del viejo protestantismo y tuvieron su propia acción histórica, a saber, la teología *humanista*, histórico-filológico-filosófica, el *baptismo* sectante y libre de iglesia y el *espiritualismo* plenamente individualista y subjetivo. El viejo protestantismo se ha diferenciado de estos tres de un modo riguroso y hasta sangriento, y no por una pasión miope o por ergotismo teológico ni tampoco por oportunismo o por la estrechez de los epígonos. Todos los caudillos, como Lutero, Zwinglio y Calvino, han sentido desde un principio frente a ellos una oposición interna y esencial, lo cual se debió a que cada una de esas tres corrientes, a pesar de su cristianismo de principios, negó la idea de la cultura eclesiástica, la existencia absoluta del fundamento de una cultura semejante en la revelación, y también la pretensión, extraída de ahí por la Iglesia, de cristianizar la vida toda en forma más o menos violenta.

Precisamente el retiro de esa gente en pequeños círculos piadosos, su alejamiento del estado y su renuncia a la coacción religiosa se oponían a la idea

de los reformadores que, lo mismo que el catolicismo, no consideraban como verdadera revelación la que no sometiera a lo divino todo lo humano. Las primerizas y ocasionales inclinaciones espiritualistas de Lutero fueron absorbidas rápidamente por el pensamiento eclesiástico consecuente y fueron inoperantes durante dos siglos. Siguió siendo lo principal la objetividad del instituto de la Iglesia, la seguridad de la Biblia y la clara dirección eclesiástico-estatal de la sociedad o del *corpus christianum* unitario que cada Iglesia establecía, por lo menos, en el ámbito que ponía a sus alcances el gobierno territorial, y precisamente este núcleo se encontraba amenazado desde distintos lados por aquellos adversarios. Sólo una vez que el protestantismo nuevo perdió de vista la idea de una total cultura eclesiástica pudo reconocer como principios genuinamente protestantes el fomento, en conciencia, de la crítica histórico-filológica, la formación de comunidades eclesiásticas libres del estado y la doctrina de la revelación basada en la convicción e iluminación personal íntima, mientras que el viejo protestantismo condenaba todo esto con las categorías de "naturalismo", por un lado, y de "fanatismo", "entusiasmo" y "sectarismo" por otro, y todavía hoy sus vestigios, a pesar de reconocer parcialmente estas herejías, combaten con tanta mayor saña contra su espíritu.

Esta distinción reviste una extraordinaria importancia para nuestro tema. Precisamente, esas potencias afines al protestantismo y, no obstante, tan netamente distintas de él: la teología filológico-humanista, que logró en el arminianismo y en el socinianismo organizaciones propias, los grupos baptistas sectantes, que se organizaron en comunidades propias bajo la cruz católica y la protestante, los místicos y espiritualistas, solitarios o con adeptos puramente personales y literarios, disolvían el concepto eclesiástico de revelación y salvación. Todas cobran una significación extraordinaria en el nacimiento del mundo moderno, que en ningún caso se puede adscribir,

sin más, a la cuenta del protestantismo. Hacia fines del siglo XVII han vivido su hora histórico-universal, después de una opresión larga y cruel. La Iglesia libre, la teología crítico-filológica, la posposición de la revelación objetiva por el contenido vital, práctico, ético-religioso, el carácter directo, no mediado, de la conciencia religiosa, que transforma todo lo histórico en puro medio incitador, el subjetivismo, que aprecia en poco el culto, las ceremonias y la Iglesia, todo esto ha penetrado desde entonces como una invasión incontenible en las Iglesias protestantes, quebrantando su vieja consistencia.

Ya no se puede hablar de una cultura unitaria eclesiástico-confesional que abarca a toda la sociedad, y sus antiguos fundamentos dogmáticos se hallan en proceso de plena disolución hasta dentro de las Iglesias y de los círculos conservadores.[2]

Finalmente, tenemos que destacar de modo expreso la diferencia que, dentro del viejo protestantismo, ofrecen las *dos confesiones*, el luteranismo y el calvinismo. No se debe esta diferencia, únicamente, a los diferentes terrenos culturales en que crecen y en los que actúan, sino, a pesar de su base dogmática esencialmente concordante, a ciertos matices del pensamiento religioso y ético que provienen del carácter y la índole de las personalidades dirigentes y que se han adensado extraordinariamente en virtud de la diversidad de su situación total. Al principio se presentan como cosas secundarias, pero producen desarrollos tan divergentes que apenas si es posible formular para ambas un concepto común, pues no nos hallamos en presencia de un solo protestantismo, sino de dos. Para nuestra cuestión la significación del

[2] Loofs ha atacado sobre todo mi concepción de los baptistas y su acercamiento a los espiritualistas, p. 15. También Walther Köhler ha visto en esto uno de los puntos más discutibles de mi concepción. En parte con razón. Este problema lo he expuesto más detalladamente en mis *Soziallehren* y creo que he logrado algo esencialmente nuevo y mejor en esta cuestión.

calvinismo es mucho mayor que la del luteranismo, y será menester un fino análisis psicológico para destacar en cada caso la conexión pertinente. De todos modos, la significación de ambas confesiones en la formación del mundo moderno radica en direcciones muy diversas, y como el desarrollo del calvinismo se ha llevado muy por encima del luteranismo conservador, hasta el punto de convertirse en una gran potencia universal, resulta también que, en todas las cuestiones éticas, de organización, políticas y sociales, su significación e influencia han sido mucho mayores.

Si nos colocamos en una atalaya muy alta podremos intentar reducir a un concepto común de "protestantismo" todas estas manifestaciones diversas, es decir, el luteranismo, el calvinismo, el cristianismo humanista, las sectas baptistas y el individualismo espiritualista. Todos estos grupos ofrecen una conexión en su raíz, la personalización de la religión y la estimación de toda fe por el rasero de la Biblia. Por otra parte, la evolución histórica ha reconducido a un mismo lecho corrientes que en un principio eran muy divergentes. Así pues, habrá que considerarlas, desde ese punto de vista más alto, como una manifestación total conexa. Pero tal concepción es posible, precisamente, desde el punto de vista del protestantismo nuevo, en el cual se ha llevado a cabo esta nivelación y fusión, pero también desde este punto de vista resulta muy difícil circunscribir el concepto general que abarque al todo.

Además, por lo que a nuestra cuestión se refiere, la distinción entre esas direcciones diferentes es mucho más conveniente que su fusión en un borroso concepto general difícilmente aprehensible.[3] Se puede

[3] Un intento fino de este género lo ha llevado a cabo el filósofo de Erlanger, Leser, en su crítica, por lo demás muy amistosa, de mi conferencia. "Esto es, y así lo reconoció la Reforma mediante la acción, lo que hay de grande y singular en toda verdad, especialmente en la más alta de todas, la verdad religiosa, a que nos conduce el cristia-

hablar de una acción del protestantismo en la creación de la cultura moderna sólo por lo que se refiere a los diferentes grupos del viejo protestantismo, pues el protestantismo nuevo constituye una parte de esa cultura y se halla profundamente influido por ella. Nuestra respuesta estaría falsamente orientada desde un principio si pretendiéramos partir de un concepto del protestantismo que datara ya con anticipación en el viejo protestantismo todas las cualidades culturales más destacadas del protestantismo nuevo, y que nos permitiera encontrar fácilmente las transiciones a la cultura moderna partiendo de una vacuidad semejante.

No es menos importante separar las dos confesiones, lo que nos impedirá tratar el concepto del protestantismo como una abstracción demasiado simple y nos obligará a ponderar las diversas peculiaridades concretas dentro de su marco con todos sus efectos diferentes.

Y una especial importancia reviste la distinción de la teología humanista, el baptismo y los místicos espiritualistas. Estos grupos se han hallado tan distantes del viejo protestantismo, a pesar de los iniciales contactos, como se han aproximado al nuevo, y nos equivocaríamos totalmente si consideráramos como el punto de arranque más o menos decisivo del moderno desarrollo cultural al protestantismo de nuestros días, influido y transformado por aquellas corrientes y penetrado, además, de toda la fuerza de los modernos problemas de la vida. De este modo se nos haría imposible la comprensión de los

nismo, a saber, que en lo íntimo de la personalidad es posible el acceso directo al conjunto de la conexión vital redentora y que, por lo tanto, más allá de todas las vinculaciones visibles, se desarrolla una comunidad religiosa de tipo espiritual que no tiene menester de una comunidad autoritaria visible." Yo suscribiría esto, pero poco nos ayuda a resolver nuestro problema, ya que se acomoda mejor al neoprotestantismo que al protestantismo viejo, y también se podría aplicar al estoicismo y al platonismo del Renacimiento.

efectos peculiares del protestantismo genuino y le atribuiríamos efectos en la fundación del mundo moderno que son mérito indiscutible de aquellas otras corrientes tan lamentadas y perseguidas. Además, se atribuiría al protestantismo el origen de cosas que no han nacido en suelo religioso.

III

Si LAS cosas son así, resulta obvio que la cuestión por nosotros planteada *no es una cuestión simple.* No hay ningún camino directo que nos lleve de la cultura eclesiástica del protestantismo a la cultura moderna no eclesiástica. Su significación clara a este respecto tendrá que ser indirecta o hasta indeliberada y, a pesar de todo, lo común a las dos culturas tendrá que radicar en una profundidad escondida y no directamente consciente de su pensamiento. No es posible hablar sin más de una creación de la cultura moderna por el protestantismo. Sólo se puede tratar de su participación, pero también ésta está lejos de ser algo unitario y simple. En cada uno de los campos culturales es diversa y en cada uno de ellos algo enrevesado y opaco en un grado mayor o menor. Esto es lo que constituye el incentivo peculiar de nuestro problema y para hacer a éste comprensible es menester acentuar todavía con mayor rigor la *oposición entre el protestantismo y la cultura moderna.*

Lo más importante es que el protestantismo —y especialmente su punto de arranque, la reforma que hizo Lutero de la Iglesia—, considerado desde el punto de vista de la historia eclesiástica y dogmática, no es más que una transformación del catolicismo, una prolongación de planteamientos católicos a los que se ofrece una nueva respuesta. Sólo poco a poco se han desarrollado, a partir de esta respuesta, las consecuencias histórico-religiosas radicales, y sólo al romper con la primera forma del protestantismo se pusieron de manifiesto esas consecuencias que iban más allá de la simple contestación a viejas cuestiones.[1] Pero de esto hablaremos más tarde.

[1] En el ensayo sobre Lutero y el mundo moderno que aparece en el volumen 50 de la colección *Wissenschaft und Bildung* (Quelle und Meyer), 1908, he tratado de captar lo

El protestantismo responde, en primer lugar, a la vieja cuestión de la *certeza de salvación*, que presupone la de la existencia de Dios y su naturaleza ético-personal, en general, la imagen bíblica y medieval del mundo, y convierte en problema la necesidad de cómo, en vista de la condenación de todos por el pecado original y de la fragilidad o nulidad de todas las fuerzas de la criatura humana, se podrá lograr la salvación del juicio condenatorio, la eterna beatitud y una paz serena y esperanzada sobre la tierra. Se trata, por completo, de la vieja cuestión que había sido grabada cada vez con mayor fuerza en los corazones gracias a la educación católica. El protestantismo, en lugar de contestar a la cuestión remitiéndonos al instituto jerárquico salvador de la iglesia sacerdotal y al *opus operatum* de los sacramentos apoyado en la voluntad, lo hace remitiéndonos a una decisión personal de fe sencilla y radical que, realizada con efectiva seriedad, nos proporciona la certeza del perdón de los pecados en Cristo gracias a la sobrenatural revelación divina de la Biblia, y saca de esa certeza todas las consecuencias éticas de la reconciliación y de la unión con Dios en el ánimo.

La decisión fideísta recibe la salvación como un

nuevo aportado por Lutero con esta respuesta. Lo más importante de este trabajo ha pasado a la segunda edición del que aparece en *Kultur der Gegenwart*. Se ve, pues, que en modo alguno desconozco la grandeza y originalidad de Lutero y también estoy de acuerdo, en lo esencial, en la idea que de Lutero tienen Loofs y un polemista tan rudo como H. Böhmer (*Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1906). La divergencia comienza al preguntarnos en qué medida este evangelio luterano se puede conciliar con las transformaciones espirituales y materiales del presente. En este aspecto, la oposición me parece muy grande, y resulta de este modo lo común a Lutero y a la Edad Media. No se trata de "un resto todavía no superado de lo católico" que la teología protestante actual podría eliminar, sino de una afinidad de rasgos fundamentales con el pensamiento antiguo medieval que en la actualidad sólo puede mantenerse mediante una violencia intelectual o una falta de sindéresis, pues en el presente ha perdido toda congruencia.

aseguramiento objetivo de la misma por la Biblia, y excluye en este sentido toda acción humana, convierte la salvación en algo independiente del hombre y sólo dependiente de Dios. Pero la exclusiva dependencia de nuestra salvación con respecto a Dios hace también a esta salvación absolutamente segura y la sustrae a las oscilaciones y limitaciones de todo obrar humano. Pero, en la medida en que la decisión de fe que atrae la salvación parece contener en alguna forma una actividad humana y una condición acompañante, es reducida también a una acción directa de Dios. La doctrina de la predestinación se convierte en doctrina protestante central en interés de la certeza de salvación, tanto en Lutero como en Zwinglio y Calvino, y del mismo modo primordial y necesario. Cierto que el calvinismo ha ido convirtiendo de modo creciente esta doctrina en el gozne de su sistema y ha recogido de ella para sus grandes luchas universales la fuerza firme que le suministra la conciencia de la elección, pero ha sacrificado para ello la racionalidad y la bondad universal del concepto de Dios, mientras que el luteranismo ha ido debilitando la doctrina de la predestinación para proteger esas dos ideas, pero con esto ha ido despojando a su pensamiento del temple heroico y acerado. El predestinado se siente como señor elegido del mundo que, con la fuerza de Dios y para gloria Suya, tiene que intervenir en él y plasmarlo. El justificado puramente por la gracia también tiene su salvación únicamente por Dios, pero, asustado de las consecuencias predestinistas, elude toda delimitación y relación rigurosa entre Dios y el mundo y se refugia en la pura esfera religiosa de un mundo que, estando en una situación poco clara y sólo conocida por Dios, es más bien tolerado y soportado.

Si de esta suerte se mantiene en el centro el viejo interés de la certeza de salvación y se logra esta certeza con una captación más espiritual y personal de la revelación y con su apropiación más íntima, resulta obvio que se conserva la vieja idea fundamen-

tal de un *instituto salvador autoritario puramente divino.* Con el milagro de la redención que salva al mundo pecador de la noche y de la impotencia, persiste también su correlato y prolongación: el milagro del instituto salvador o Iglesia. El protestantismo quería reformar la Iglesia toda y sólo la necesidad le llevó a instituir Iglesias propias. Se han convertido en Iglesias territoriales porque el protestantismo sólo pudo imponer su idea de Iglesia con ayuda de los gobiernos, y por eso tuvo que renunciar a ese ideal más allá de los límites del país. Pero nunca ha renunciado a la idea de la Iglesia como un instituto sobrenatural salvador. Unicamente rechaza el *jus divinum* de la jerarquía y la subordinación del poder estatal.

La institución divina de la prédica y del sacramento y la milagrosa fuerza de conversión inherente a la Palabra constituyen el espinazo escueto del instituto, entregado por Lutero a una realización organizadora libre y vinculado por Calvino, divinamente, al modelo de la Iglesia primitiva. Rechaza, además, los sacramentos con fuerzas "reales" de salud eterna, administrables únicamente por la Iglesia y que contendrían otra cosa distinta para la certeza y la efectividad de la salvación que la contenida en la letra de la Biblia, captada por la fe. Rechaza la *tradición,* que cubría con su autoridad a las diversas instituciones eclesiásticas católicas, y se atiene a la Biblia, única revelación absoluta y que posee fuerza redentora y salvadora. Pero se mantiene firme en la idea de la Iglesia como instituto sobrenatural de salvación, aunque lo construye, únicamente, a base de la Biblia.

La Biblia contiene el dogma, alberga la fuerza de conversión y salvación, es el instrumento y la fuente del culto, y su conocimiento especial funda la magistratura eclesiástica. La Biblia ocupa el lugar de la jerarquía y del sacramento maravilloso, y los dos o tres sacramentos principales admitidos no son más que modos especiales de cerciorarse de la palabra de la Biblia, en lo que el luteranismo, en interés de la objetividad de la Iglesia, tendió a reconocer la pre-

sencia de especiales factores sobrenaturales, a los que, sin embargo, no corresponde, en realidad, ninguna otra virtud que a las palabras de la Biblia. Y también Calvino en su doctrina de los sacramentos tiende a acercarse, en la medida en que lo permite la doctrina de la predestinación y la espiritualidad de todos los procesos de salvación, a esta objetividad sacramental.

En estas circunstancias, no se da para el protestantismo el problema moderno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. No ve en ellos, como tampoco el catolicismo, organizaciones separadas, sino únicamente dos funciones diferentes dentro de un mismo cuerpo social indivisible, el *corpus christianum*. Por eso son también para él cosas obvias la validez de los criterios religiosos para todo el *corpus*, la exclusión o por lo menos la descalificación jurídica de los incrédulos y de los herejes, la intolerancia y la infalibilidad. En un principio confiaba Lutero en que la fuerza milagrosa del Espíritu y de la Palabra se impondría por sí sola, pero no ha podido mantener esta creencia frente a la marcha de los acontecimientos. Por eso se reorganizó la relación de ambas funciones. Ya no se admitía ninguna superioridad de la jerarquía sobre la autoridad secular ni tampoco ninguna uniformidad constitucional, por principio, de las diversas Iglesias territoriales. Ambos poderes, el secular y el eclesiástico, se hallan, más bien, sometidos a la Biblia.

Basándose en el amor fraterno cristiano, la autoridad sirve a la Iglesia, ordena y vigila sus relaciones para gloria de Dios y, basándose en el conocimiento de la palabra de Dios, el estamento eclesiástico instruye a la superioridad sobre las exigencias de la Biblia. El ideal es una cooperación armoniosa y libre de ambas funciones en el *corpus christianum* y entre los titulares de estas funciones. Al mismo tiempo, corresponde a la autoridad secular, en virtud de atribución divina, la administración de la *Lex naturae*, del orden secular y estatal, y también con esto cumple con un deber religioso, ya que esta *Lex*

naturae no es más que una parte de la *Lex naturae* completa compendiada en el decálogo y reiterada por Cristo.

En esta cooperación concorde el orden eclesiástico se extiende a todo el ámbito de la vida, también a cosas completamente seculares, ordenadas por la autoridad secular, que se basa en el espíritu y estatuto de la palabra divina, bajo la asistencia de los teólogos. Por eso en todas las cosas esenciales que se siguen directamente de la revelación es imprescindible la uniformidad; sólo las *adiáfora*, es decir, las cosas no ordenadas por la palabra de Dios, pueden ser diversas, aunque ambas confesiones pensaban muy diversamente sobre la amplitud de estas *adiáfora*. Únicamente en la medida en que se trataba de *adiáfora* ha tolerado cada confesión las diversidades de sus Iglesias territoriales; lo que, por el contrario, parecía ordenado directamente por Dios, entre los luteranos el dogma y el sacramento sobre todo, entre los calvinistas también la disciplina eclesiástica y el presbiterianismo, tenía que ser o hacerse por todas partes igual.

Esto significa, lo mismo que antes en el catolicismo, la idea de una cultura eclesiásticamente dirigida; y hasta se presenta con más fuerza por lo mismo que no hay ninguna diferencia entre una moral cristiana superior y otra inferior. Es la idea de la teocracia o, mejor, *bibliocracia*. Pero, ciertamente, el ejercicio de la teocracia es ahora diferente; ya no es la jerarquía la que manda a la autoridad secular sino la bibliocracia, que es administrada en libre concordia por la autoridad eclesiástica y por la secular. Ambas confesiones coinciden en esta idea fundamental. En su realización difieren significativamente y, ello, con grandes consecuencias. En una forma más idealista y espiritual, el luteranismo piensa en una acción puramente interna y espiritual de la palabra de Dios. Renuncia a toda constitución eclesiástica propia detallada e independiente, que aseguraría su actividad, y renuncia también a todas las garantías

para que la autoridad secular atienda a la palabra de Dios. No quiere sino mostrar la pura palabra de Dios y no necesita más que la magistratura de la pura prédica y de la pura administración de los sacramentos, a cuyo fin no retrocede ante ningún acto violento; pero todo el resto lo abandona al Espíritu automáticamente actuante que irradia de la Palabra; y si la autoridad secular no se le quiere someter, soporta, con sumisión divina, el curso maligno de Satán, que tan fácilmente incita a los funcionarios y políticos de este mundo a la codicia y a la soberbia o a la indiferencia.

Es un idealismo que caracteriza personalmente a Lutero y que, desde él, irradia a toda la época ortodoxa, pero que concuerda también con el respeto conservador de Lutero ante las autoridades y con todo el desarrollo absolutista de los territorios alemanes. Por el contrario, el calvinismo es mucho más activo y agresivo, pero también mucho más metódico y sagaz. Se ha organizado en una república recién nacida, que funda su existencia en el calvinismo, y se halla impregnado del carácter metódico y racional de ese discípulo de juristas y humanistas que era Calvino, que nunca fue fraile como Lutero. A pesar de acomodar la Iglesia en el *corpus christianum* común y a pesar de la aplicada sumisión civil de la clerecía a la autoridad secular, configuró una constitución eclesiástica bíblica, reclamada por la revelación, que hacía a la Iglesia mucho más independiente del acucioso amor cristiano de la superioridad secular, y le confirió, además, la disciplina de las costumbres, que desarrolló minuciosamente, en cooperación ordenada con la autoridad secular, las normas ético-cristianas y hasta las impuso violentamente en algunas ocasiones.

En caso de que la autoridad competente fallara los *magistrats inférieurs*, es decir, los miembros de la comunidad que venían inmediatamente después, tenían el deber de forzar a la autoridad descarriada el mantenimiento de las normas cristianas. El calvi-

nismo, que en el dogma es más espiritualista que el luteranismo, en la práctica era menos espiritualista e idealista y se organizó con sagacidad secular para la lucha, recogiendo para ello todas las reglas de la Biblia; cierto que, a estos efectos, encontró mejores consejos en el Antiguo que en el Nuevo Testamento.

Por eso ha poseído también la firmeza interna suficiente para poder sostener la Iglesia en el paso al mundo moderno, al disolverse el *corpus christianum*, y para pasar, primero de un modo provisional y luego definitivo, a la situación de Iglesia libre, mientras que el luteranismo, primero, cayó en manos de un territorialismo no eclesiástico y, luego, dejó que el estado moderno le constituyera una Iglesia artificiosamente complicada en sus relaciones jurídicas y oscilante entre la dependencia y la autonomía.

En todo esto se prosigue la idea católica de la cultura guiada sobrenaturalmente. Pero también persiste otra característica principal de esta cultura, el *ascetismo*. Cierto que se suele contar como un mérito especial del protestantismo que puso término al ascetismo y realzó de nuevo la vida mundana. Pero hay que pensar que el protestantismo ha mantenido con el mayor rigor la vista puesta en el cielo y el infierno y que, al eliminar el término medio del purgatorio, los ha impuesto con mayor efectividad, y que su cuestión central de la certeza de salvación se refiere a la salvación eterna del pecado original; también hay que considerar que el protestantismo ha reforzado todavía los dogmas agustinianos del pecado original absoluto y de la corrupción absoluta de todas las fuerzas naturales, y teniendo en cuenta esto no se podrá menos de reconocer que era imposible que desapareciera la consecuencia ineludible de la idea ascética y que sólo pudieron cambiar su forma y su sentido. Así ocurre también de hecho. El cambio en esto, como en otras innovaciones del protestantismo, es poderoso y consecuente, pero sigue siendo para el mundo de hoy —por lo menos en esta

forma— un elemento extraño que le es común al protestantismo con la religión medieval del más allá.

El protestantismo ha eliminado la diferencia de los dos grados de la moral cristiana, con lo cual la vieja Iglesia había instaurado un compromiso entre las exigencias de la moral del mundo y la vieja moral cristiana, del más allá, indiferente al mundo. Ha suprimido el monacato y el cuño monacal del clero. Pero no lo ha hecho porque hubiera reconocido como fines propios, autónomos, en ningún sentido, los valores y bienes intramundanos, sino porque vio en el intento de apartarse del mundo una tarea ilícita, pues obedecía a la propia elección y significaba una facilitación de tipo externo. Considera el mundo y sus órdenes como dados por la creación y también como el supuesto terreno natural de la acción cristiana.

No hay que sustraerse artificiosamente a estos supuestos naturales y dificultarse en apariencia, mediante condiciones escogidas, una tarea que, en realidad, queda facilitada. Tal cosa supone la insensatez de los méritos y de la cooperación humana con la gracia, y esconde la dificultad genuina de la tarea, la de poseer el mundo como si no se poseyera. Cierto que se alberga en esto una estimación instintiva más fuerte del orden de la creación que la que poseía el catolicismo con su idea del "supramundo" y de la "supernaturaleza" como etapas pretendidamente superiores y más valiosas, una interpretación mas honda del orden salvador y del orden natural que el poseído por el catolicismo con sus yuxtaposiciones y supraordinaciones. Hasta se puede decir que se encierra aquí una captación instintivamente diferente de la idea de Dios, considerándose la naturaleza y la gracia no como emanaciones diversamente escalonadas sino formando íntima y esencialmente una sola cosa. La diferencia entre la idea protestante y la católica acerca del estado original es testimonio de ello. Pero sólo vale para este estado original. Ya no sirve en la situación del gran envenenamiento del mundo que

se produce con el pecado original. Desde entonces todo —el mundo físico, la criatura infrahumana y la humana— vive en la noche de la impotencia y del sufrimiento. No es posible así una valoración del mundo presente en razón de la riqueza y de la belleza del mismo, no es posible una estimación de los bienes histórico-culturales en virtud de un valor moral propio que les sería inherente. Pero una tal valoración es, precisamente, lo que caracteriza la sensibilidad secular y cultural modernas; el mito de la caída y de la condenación del mundo ha perdido en él, prácticamente, toda efectividad. Y aunque, como es natural, persiste todavía el anhelo por encima del mundo y de la cultura, la relación con la naturaleza y con el desarrollo cultural histórico se siente de manera muy diferente, como podemos ilustrarlo claramente con la sabiduría del viejo Goethe. De esto se halla a gran distancia la actitud protestante ante el mundo y la cultura.

El mundo es aceptado, siempre, como el escenario de nuestra acción prescrito por Dios, como se aceptan la lluvia y el viento. Tenemos que acoplarnos a él, sumisamente, y no tratar de salir de él, pero jamás apegaremos nuestro corazón a él ni lo queremos por sí mismo. En modo alguno, ni siquiera limitadísimo, es algo divino, sino una disposición de la voluntad divina en la que no penetra el ser divino. Sólo por voluntad de Dios y por obediencia tenemos que contar con él, aceptarlo. La esencia del mundo son la cruz y el dolor, y la muerte y la enfermedad, la desgracia y la impotencia nos recuerdan siempre la condenación del pecado. Tenemos que vivir en él y superarlo, viendo toda nuestra salud en nuestra justificación y en el sacrificio de Cristo por nosotros; sin fiar nunca en el mundo y contando siempre con el castigo de los pecados, pero sometidos humildemente a él y a su curso. Humildad, obediencia y confianza en Dios, he aquí la actitud ante el mundo que se adopta con toda pasión, como castigo de nuestros pecados y como ordenamiento de Dios, y cuyas raras

alegrías no son más que un reflejo fugaz de la bondad original de la creación.

En la bibliografía más reciente, en que se ve con especial fuerza esta oposición, se ha hecho habitual designar como ascéticas una moral y una concepción del mundo que descansan en el abrupto antagonismo del aquende y el allende y convierten así la realidad dada en un "valle de lágrimas", a pesar de que la palabra ascetismo significó, originalmente, nada más que una consecuencia posible, pero no siempre presente, de esta concepción del mundo, el ejercicio metódico de la renuncia al mundo y de su superación. En aquel sentido más amplio, también el evangelio protestante es ascético, a pesar de la acogida que da a motivos seculares; éstos no han faltado tampoco en el catolicismo. Es un ascetismo que no deja de serlo porque no se manifieste como monacato, pues niega el mundo íntimamente y desde dentro, sin abandonarlo por fuera. Se puede designar, a diferencia del ascetismo católico, que se manifiesta en una vida al margen del mundo, como ascetismo *intramundano*,[2] y basta con que recordemos el mundo espiritual del Renacimiento o la exaltación del mundo de la poesía moderna o de la técnica para sentir que también este ascetismo intramundano es verdadero ascetismo, pues el ascetismo debe seguirse necesariamente del fundamento de todo el sistema de salvación; la salvación sobrenatural con respecto a la naturaleza, corrompida y abandonada a su suerte, es también la idea fundamental del protestantismo. En esto concuerdan las dos confesiones, pero en su configuración se diferencian, sin embargo, en forma muy significativa. El ascetismo del luteranismo también está sostenido por el espíritu idealista de Lutero; sin regla ni coacción, sin plan ni ley, queda abandonado a la conciencia de cada uno. No es racio-

[2] La expresión ha sido acuñada por Max Weber en su gran obra sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* [hay trad. esp.].

nalizado ni disciplinable, sino que sigue siendo una fuerza libre del sentir y, por eso, reconoce individualmente tanta *adiáfora*. Así se mantiene más libre y más íntimo. Por otra parte, dada la repugnancia del luteranismo a intervenir activamente en el mundo y dada su confianza en la acción automática del Espíritu, es más bien un puro sufrir y tolerar el mundo que, en ocasiones, no excluye tampoco una alegría reconocida y obediente; pero, esencialmente, es un acomodarse y entregarse, un colocar toda esperanza en el más allá beatífico y una alegría de mártir en el mundo. Es el ascetismo en el sentido moderno, más amplio, de la palabra, como temple metafísico de la vida, por lo demás genuinamente luterano —y humanamente muy simpático—, entreverado, sin principio alguno, con el reconocimiento cordial de los buenos dones de Dios.

El ascetismo calvinista es muy diferente. Como el calvinismo en general, es activo y agresivo, quiere plasmar el mundo para gloria de Dios y doblegar a los condenados bajo el reconocimiento de Su ley, quiere crear y mantener con todo rigor una comunidad cristiana. A este fin racionaliza y disciplina todo el obrar en una teoría ética y en un ordenamiento disciplinar eclesiástico. Va reduciendo cada vez más la esfera de las *adiáforas*, abandonada por Calvino por no importar a los medios de salvación, persigue toda estimación de las cosas de este mundo como fin propio con el anatema "endiosamiento de la criatura", pero reclama el aprovechamiento sistemático de todas las posibilidades de acción que pueden contribuir al progreso y la prosperidad de la comunidad cristiana. Reprueba toda complacencia como pereza y falta de seriedad, pero lo llena todo con el sentimiento fundamental del trabajo por Dios y por el honor de su comunidad.

Así, el espíritu de la ética calvinista lo componen, junto a la actividad y el rigor extremados, una perfección metódica y una finalidad cristiano-social. Se trata más bien del ascetismo en el viejo sentido ético

de la palabra, como disciplina metódica del hombre natural para el fin de la otra vida, y en algunos aspectos coincide con el ascetismo jesuita, como muchas veces se ha señalado. El luteranismo tolera al mundo en cruz, dolor y martirio; el calvinismo lo sojuzga para gloria de Dios en un trabajo sin tregua, en razón de la autodisciplina que inculca el trabajo y en razón también de la prosperidad de la comunidad cristiana que se alcanza con él. Pero ambas formas de ascetismo corroboran en el fondo, sólo que de diferente manera, el ascetismo de la rigurosa fe de salvación; el luterano evita el naturalismo y la confianza en las fuerzas e incitaciones naturales, el calvinista evita el endiosamiento de la criatura implícito en toda forma de amor al mundo por el mundo mismo. Ambos se entregan a la finalidad divina y ultramundana del mundo, el uno padeciendo, el otro actuando.

Si recapitulamos todo lo dicho hasta aquí, resultará obvio que el protestantismo no puede significar la inauguración del mundo moderno. Por el contrario, a pesar de todas sus nuevas grandes ideas, se nos presenta de pronto como renovación y fortalecimiento del ideal de la cultura eclesiástica compulsiva, como reacción plena del pensamiento medieval que sofoca de nuevo los gérmenes ya logrados de una cultura libre y secular. Goethe lo compara con la Revolución francesa: "desplazaba la educación sosegada". Ha ocasionado, además, la restauración de las ideas del catolicismo y, así, Europa pudo revivir, a pesar de la expansión coetánea de las ideas y de las formas de vida del Renacimiento, dos nuevos siglos de espíritu medieval. Quien proceda de la historia de la vida estatal o de la economía, no tendrá esta impresión, porque en estos terrenos los gérmenes de la baja Edad Media se fueron desarrollando sin interrupción y hasta tomaron a su servicio en buena parte al protestantismo. Pero quien proceda de la historia de la religión, de la ética y de la ciencia, no podrá sustraerse a la impresión de que sólo la lucha libe-

radora de fines del XVII y del siglo XVIII acabó fundamentalmente con la Edad Media.

Pero por eso mismo nos acucia más la cuestión de en qué medida, a pesar de todo, el protestantismo ha podido colaborar destacadamente en la creación del mundo moderno. No se puede dudar del hecho mismo. La paradoja se resuelve si perseguimos la indicación que se nos ofrece con este planteamiento del problema y buscamos la significación no, en primer término, en un renacimiento o nueva formación generales de toda la vida, sino mayormente en consecuencias indirectas y aportadas de modo inconsciente y hasta en efectos accesorios contingentes y aun en influencias provocadas contra la propia voluntad y, sobre todo, si junto al protestantismo genuino tenemos en cuenta los efectos, entretejidos con él, de la crítica humanista, de las sectas baptistas y del subjetivismo místico. Y con tanta mayor claridad se mostrará el punto en el que se da una conexión realmente más directa e inmediata.

Trataré de esbozar estas consecuencias en cada uno de los campos de la cultura y las dividiré, por lo tanto, intencionadamente, según estos diversos puntos de vista. Sólo si se renuncia a una construcción unitaria basada en una idea directriz de la que se supone que todo lo engendra y plasma, y se toma en cuenta la plenitud de diferentes efectos paralelos e independientes y hasta entrecruzados, se puede llegar a una comprensión de la conexión causal efectiva. No hay que menospreciar en tales asuntos la casualidad, es decir, el enlace de varias series causales independientes entre sí. No por eso se cancelan las grandes líneas del desarrollo ideal directo ni se niegan, sino que se protege así uno contra la confusión y el desorden. Sólo de este modo se destacará ese desarrollo si es que verdaderamente existe.

IV

La primera circunstancia y que mayormente se destaca es que el protestantismo *ha quebrantado la fuerza de la cultura eclesiástica, a pesar de su reanimación pasajera,* mediante la ruptura del dominio único de la Iglesia católica. Tres Iglesias infalibles que se excluyen y condenan recíprocamente desacreditan a la Iglesia en general, pues no puede haber varias. Los siglos XVI y XVII no son ya Edad Media, pero tampoco son, todavía, Época Moderna; son la época confesional de la historia europea, y sólo de la fricción recíproca, aunque relativa, de estos tres sobrenaturalismos ha nacido el mundo moderno, que si bien conoce lo suprasensible, no así lo sobrenatural medieval. El protestantismo disuelve el régimen eclesiástico cristiano y sus fundamentos sobrenaturales contra su propia voluntad, pero con un efecto real, que se destaca cada vez con mayor claridad. La pluralidad de Iglesias y su lucha enconada ha fomentado más que cualquier otra cosa a los "libertinos y neutrales", como en Francia la política del canciller de L'Hôpital y en los Países Bajos la de los Orange y la de la pacificación de Gante. Ricardo Rothe ha sido el primero en hacer resaltar este efecto y su significación. A esto se añade que la estructura eclesiástica interna de la Iglesia protestante, sobre todo del luteranismo, es mucho más débil que la del catolicismo, y, por lo tanto, ha poseído frente al mundo de ideas modernas una fuerza de resistencia menos vigorosa que el catolicismo. Éste es el punto sobre el que ha llamado la atención de una manera constante, y con exacerbada unilateralidad, Paul de Lagarde.

Si se cuenta con el milagro sobrenatural de la encarnación de Dios en Jesús y en la Biblia, la consecuencia lógica es la ubicación de esta encarnación en la jerarquía y el sacramento; sólo la plena divini-

zación del instituto eclesiástico puede resistir, efectivamente, a la humanización de las doctrinas y verdades. Por eso resulta que, entre las Iglesias protestantes, es el calvinismo —que ha conservado un resto del *ius divinum* en su constitución eclesiástica— quien ha podido resistir hasta hoy, en Norteamérica y en Inglaterra, a la ciencia moderna, con más eficacia que la Iglesia idealista de Lutero. Cuando el cansancio producido por las confusiones confesionales y la madurez conseguida por la ciencia renacentista apuntaron con sus armas a la Iglesia, el protestantismo no pudo afirmar su estructura anterior y hasta buscó un contacto íntimo con las nuevas potencias, y ha cambiado así, profunda y diversamente, su íntima naturaleza religiosa.[1]

Cierto que este modo de consideración es el más externo y nada más que provisional. No es cuestión, únicamente, de una menor fuerza de resistencia. El protestantismo encerraba afanes que iban al encuentro del mundo moderno y que le permitían, para el caso de conflicto, no ya sucumbir sino amalgamarse con lo nuevo, y esto con mucha más fuerza que lo haya podido hacer el catolicismo, a su manera, con la cultura de la Contrarreforma y en su desarrollo moderno. Mostraré esto, primeramente, en los diversos campos de la cultura, orientándome hacia lo más importante, a saber, la cuestión de en qué medida la nueva modelación del pensamiento religioso que tiene lugar en esos campos significa la creación de una religiosidad afín al mundo en marcha.[2] La razón de esta manera de abordar el problema resulta clara después de todo lo dicho. Si se quisiera comenzar por la última cuestión, nos veríamos enzarzados en las generalidades más peligrosas y en todas las disputas del moderno pensamiento religioso.

[1] Cf. Rothe, *Vorlesungen über Kirchengeschichte;* publicada por Weingarten, vol. 2º, Heidelberg, 1875.

[2] Cf. las investigaciones muy alentadoras de Dilthey en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, 1891; V, 1892; VI, 1893.

En primer lugar, tenemos el elemento fundamental de toda moralidad, *la familia*. En este campo el protestantismo ha suprimido la consideración monacal y clerical de la vida sexual, ha aumentado la población, tan importante para el estado moderno en marcha, ha creado, con los pastores, un nuevo estamento y un tipo de vida familiar según la entendía. Al suprimir el carácter sacramental de la unión matrimonial ha trasladado el matrimonio al campo de las relaciones morales personales, ha hecho posible el divorcio y el nuevo matrimonio y ha ofrecido así al individuo un juego más libre. El ideal de la virginidad sale del campo de la religión y de la ética. El matrimonio y la familia representan, más bien, la forma más alta y especializada de amor al prójimo, la célula de toda vida profesional, el arquetipo de todas las relaciones sociales, la protoforma de la Iglesia, el orden más general, fundado por Dios en el paraíso, y a cuyo ingreso está obligado cada uno. Con el orden estatal y la propiedad compone la forma, fundada por la ley natural, en que tiene que actuar el amor cristiano.

Por lo demás, en lo que se refiere al ideal familiar, la diferencia con el catolicismo y la aproximación a la mentalidad moderna es menor de lo que se piensa. Ha mantenido el viejo patriarcalismo con el pleno sometimiento de la mujer y de los hijos, y su doctrina del pecado original ha ensombrecido la vida sexual con la mácula del castigo al pecado de concupiscencia y también la procreación con la propagación de ese pecado, lo mismo que la vieja doctrina. El matrimonio sigue siendo para él un remedio contra la pecaminosa degeneración de la voluptuosidad, y un oficio y estado ordenados por Dios y que el cristiano adopta sumisamente. El calvinismo, a tono con su espíritu racional, ha colocado en un primer plano el fin de la procreación y de la crianza de los hijos pero ha convertido la vida amorosa en un medio para un fin, cuando no la ha eliminado.

De todos modos, existe un fuerte contraste frente

al desarrollo moderno del ideal familiar y de la ética sexual. Le faltan el individualismo moderno, la humanidad y libertad de la educación, la independencia de la mujer; la soltera queda todavía más rebajada frente a la casada, pues se han eliminado los conventos. *Frente a esto tenemos entre los humanistas* y los renacentistas una independencia espiritual y social de la mujer, la emancipación religiosa de la misma entre los anabaptistas, independientes, cuáqueros y pietistas; en lo que respecta a la educación de los hijos, han sido Rousseau y Pestalozzi los que han abierto nuevas vías. El arte y la poesía modernos, especialmente la poesía de la sensibilidad, que no es otra cosa que la secularización de la exuberancia sentimental religiosa y su orientación hacia lo natural,[3] han sido los que han procurado el refinamiento sentimental de la vida erótica, la liberación de este deseo de toda idea de pecado original.

Por otro lado, tenemos los peligros de la sobrepoblación, la dificultad creciente de la vida familiar por el régimen económico, el problema de la soltería impuesto por las circunstancias sociales, el problema sexual de las grandes agrupaciones humanas y muchos otros problemas que están muy lejos del viejo protestantismo. Muchas cuestiones, que están clamando por una solución, no la pedían entonces. Recomendaba un matrimonio temprano y consideraba la procreación de hijos como una prueba de la providencia de Dios y una amplia descendencia como muestra de su bendición. Se trata de una concepción sana y animosa del asunto que, por lo demás, coincide con la ética judía y con la católica. Pero todo el mundo sabe que estas cosas se presentan bastante más embrolladas en la vida moderna.

[3] Cf. mis *Soziallehren*. Acerca de la ética de la familia y de la sociedad en la baja Edad Media: R. Köbner, "Die Eheanschauung des ausgehenden Mittelalters", *Archiv für Kulturgeschichte*, IX, 1911. Sobre la conversión de la vida íntima religiosa a la erótica sentimental, véanse las muy interesantes aclaraciones de V. Waldberg, "Der empfindsame Roman in Frankreich", 1906.

Otro elemento fundamental lo constituye la *vida jurídica de la sociedad*. Tampoco en este terreno el protestantismo ha dejado de producir sus efectos. Es cierto que en el campo del derecho penal ha mantenido la vieja justicia bárbara y hasta la ha sancionado por su parte con la idea del pecado original y la de la autoridad del Dios de justicia. El sentido de esta justicia no es otro que la venganza y la retribución, en nombre de Dios, por parte de las autoridades competentes, cuya esencia se figura muy bien, en el estado de pecado, con el símbolo de la espada.[4] Entendiéndose como se entendía el derecho natural, es decir, como la formación de los pobres de la tierra por el curso natural de las cosas bajo la dirección de la Providencia Divina, y aceptado el derecho penal en su forma particular como el deber de represión frente al pecado original, podía ser considerado como una derivación del derecho natural e ilustrarlo, a la vez, con los ejemplos de derecho natural de que ofrece testimonio el Antiguo Testamento. Sabido es que con este sistema persistieron los procesos de brujas y hechiceros. La humanización del derecho penal y la supresión de los procesos de brujerías han sido, como se sabe, obra de la Ilustración. Esos procesos fueron condenados únicamente por algunos místicos y espiritualistas.

Tampoco en lo que respecta al *derecho civil* podemos hablar de innovaciones de principio. El mismo Lutero tenía reservas contra el carácter cristiano de todo régimen jurídico bajo la impresión del Sermón de la Montaña y ha comprendido el derecho sólo como una concesión a los órdenes del estado de pecado; luego, con un sentido aldeano sencillo, ha reclamado, por lo menos, una justicia popular y equitativa. Calvino, que era un jurista y un hombre de mundo, no ha extraído ninguna reserva mental del Sermón de la Montaña, sino que ha considerado, más bien, que un derecho bien desarrollado es un medio capital para un buen orden de la sociedad, que sirva tam-

[4] Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, pp. 713 *ss.* y 799 *ss.*

bién a los fines cristianos de la vida. Sólo indirectamente cobra en este aspecto la Reforma una significación, pues también contribuyó a la recepción del derecho romano.

Claro que esto es más un efecto de los humanistas protestantes que del espíritu protestante, que nada tiene que ver por sí mismo con el derecho romano. Aquellos humanistas construyeron la *Lex naturae* como el fundamento de toda la vida natural, como el orden que procede de la razón y de la marcha de las cosas bajo la dirección de Dios, orden que identifican, a su vez, con el decálogo. Pero en la medida en que, con una estimación humanista de la Antigüedad y siguiendo las indicaciones de los juristas romanos, consideraron el derecho romano como el derecho de la razón y *ratio scripta*, se les convirtió en una derivación del derecho natural y, con ello, en una forma de actuar del decálogo. Melanchton ha identificado el derecho romano con el decálogo y lo mismo ha hecho la teología ginebrina, cuyo interés principal consistía en conseguir junto a la facultad de teología una facultad de jurisprudencia a base de los discípulos de la gran escuela jurídica francesa. En Alemania, las necesidades de los estados territoriales y despóticos han favorecido la teoría teológico-humanista, y en los países calvinistas han hecho lo mismo las circunstancias económicas. La magistratura de origen académico se ha servido a gusto de estas fórmulas para acrecentar su influencia y elevar su posición. Claro que esto no cuenta para los países anglosajones, donde no tuvo lugar la recepción del derecho romano.[5]

Si es cierto que una transformación total de la cultura cobra expresión en los cambios de la conciencia jurídica y en nuevas concepciones jurídicas de las relaciones prácticas de la vida, resulta que el protestantismo no representa ninguna cultura nueva. En lo esencial, no hacía sino prolongar las circuns-

[5] Cf. Troeltsch, *Melanchthon und Joh. Gerhard*, 1891; en lo demás, mis *Soziallehren*.

tancias medievales y, cuando recibía las influencias procedentes de las nuevas circunstancias, se trataba de una acomodación académica y no de una acción de su espíritu. Por el contrario, tanto el mundo medieval como el moderno han engendrado un sistema y una sensibilidad jurídicas peculiares, lo que es un signo claro de que el protestantismo confesional de los siglos XVI y XVII no significaba ningún nuevo principio cultural propio, y el movimiento iusnaturalista con el que comienza la moderna formación del derecho no es, ni en el dominio civil ni en el penal, hijo de su espíritu.

Innovaciones más serias ha acarreado, por el contrario, en el campo del *derecho eclesiástico.* Lutero no sólo ha quemado el derecho canónico, sino que el espíritu de la Reforma es antitético a la idea de un instituto jurídico eclesiástico divino con una organización de dominio universal. Pero también en este campo las cosas se presentan embrolladas. El luteranismo no ha encontrado una nueva forma jurídica para la comunidad religiosa comprendida de otra manera. Después de todo género de confusiones, ha vuelto a recoger el derecho canónico y lo ha acomodado a las circunstancias protestantes, luego de eliminar lo específicamente católico, solución que no se podía sostener una vez que los estados asumieron un carácter interconfesional y que, no obstante, se ha prolongado hasta nuestros dias, con una absoluta falta de principios y de coherencia.

El calvinismo, con su organización de las comunidades, de las clases y de los sínodos, se ha procurado una organización propia, sacada de su propio espíritu, y le ha imbuido una fortaleza victoriosa apelando a la institución divina por la Biblia. Pero también esta constitución dependía, por una parte, de la unidad confesional del estado y de la unión indisoluble de ambos intereses. Por otra, descansaba en la exclusión de toda concepción histórico-humana de la Biblia y contradecía con su *ius divinum* al espíritu protestante genuino. Por eso, también este derecho eclesiástico

ha sucumbido después de la Ilustración y del quebrantamiento del estado confesional. Hacia fuera se ha convertido, en gran parte, en la Iglesia libre y, hacia dentro, ha renunciado en su mayor parte al *ius divinum*.

Pero, sobre todo, ninguna de las dos confesiones ha podido resolver el gran problema de organización del protestantismo, que consistía en aunar la libre interioridad de conciencia de la convicción religiosa individual con las exigencias de una comunidad cultural y administrativa. En plena analogía con el catolicismo, han vuelto a la conservación compulsiva de una doctrina ortodoxa y han reanudado también los procesos contra los herejes. Todavía más, como era la fe y no el culto lo que estaba en el centro, la imposición de la doctrina fue algo mas áspero, general y doctrinario que en el catolicismo. Si el protestantismo moderno tiende en conjunto a una Iglesia libre, emancipada del estado, y si, dentro de las Iglesias, quiere dar lugar al movimiento libre del espíritu y a su poder directamente creador, estas finalidades no proceden de las grandes confesiones, sino, en parte, del baptismo, que ya ejerció alguna influencia en el giro del calvinismo hacia la Iglesia libre, en parte, del espiritualismo místico, representante de la libertad y del puro espíritu. Pero estas tareas de una nueva organización de la vida religiosa protestante apenas si han sido reconocidas todavía y son extraordinariamente difíciles de resolver; sobre todo, porque hay que luchar con los restos del derecho eclesiástico catolicizante que, por su parte, se apoya en la naturaleza media de los hombres, bien conocida y efectiva. Pero si, como se proclama a menudo, el protestantismo fuera, en forma tan clara y absoluta, un nuevo principio del espíritu y de la cultura, de seguro que hubiera abordado hace tiempo con mayor energía, y probablemente con mayor éxito, el problema cultural más difícil, a saber, la delimitación respectiva de la comunidad religiosa y la secular, lo

mismo que la de la comunidad religiosa frente a la libertad individual de la fe.

Naturalmente, a este cambio del derecho eclesiástico ha ido vinculado otro de la *vida estatal* y del *derecho público*, y este último ha sido de una gran importancia efectiva en el desarrollo del estado moderno. Pero también nos tenemos que poner en guardia contra exageraciones habituales; el protestantismo no ha creado el estado secular ni la moderna idea del estado, no ha creado una ética propia de la política. Pero sí es cierto que ha liberado al estado de toda subordinación jurídica a la jerarquía; ha enseñado que los oficios estatales representan un servicio directo de Dios, y que no sirven por el rodeo del servicio a la Iglesia de Dios. Esto significa la autonomía definitiva, formal y en principio, del estado. Pero no significa, todavía, la idea moderna del estado. Antes bien, el protestantismo ha seguido considerando a éste como una institución religiosa y ha visto su fin en el cuidado de la comunidad cristiana y de la ley moral. Como la meta genuina de la vida se halla en la salvación y en la moralidad religiosa, al estado no le queda más que el carácter de procurador de la *externa disciplina* y de la *iustitia civilis* junto con el cuidado utilitario de la existencia material de los súbditos, en lo cual no hace sino ejercer las funciones de la *Lex naturae* subordinada al decálogo.

Por encima de estas condiciones externas de la vida cristiana, su servicio máximo consiste en el servicio de amor por la Iglesia, a lo que la autoridad secular se halla obligada, iusnaturalmente, como protectora del decálogo, que encarna el derecho natural, cristianamente, como el hermano de más viso en la comunidad cristiana. Para la doctrina política de ambas confesiones rige precisamente el derecho natural cristiano, que ya en la Edad Media había combinado el estoicismo, Aristóteles y la Biblia, y que también elaboraron cuidadosamente los protestantes para su concepto bíblico-racional del estado. Pero ahora la autoridad secular realiza esto por su propia

idea de la exigencia bíblico-racional, basándose en su oficio propio querido por Dios y en una cooperación libre con los conocedores profesionales de la Biblia, los clérigos.

De todas maneras, significa un incremento de la soberanía y de la autarquía de la idea del estado y un paso hacia la aquendidad del mismo, hacia el reconocimiento de su propio valor ético natural, que no requiere de ninguna consagración eclesiástica. Esto es compatible, y hasta refuerza, lo que Maquiavelo y Bodino desarrollaron en oposición con la conciencia cristiana. El protestantismo influyó en el desarrollo del estado camino de la soberanía y lo ha fomentado poderosamente; sobre todo, ha revestido a la burocracia en formación con el carácter de un oficio prescrito por Dios, que participa en la realización de la voluntad divina, y ha proporcionado así una fuerza moral a la administración centralista moderna. También al atraer directamente al estado hacia realizaciones espirituales y culturales para la comunidad cristiana, ha ensanchado los fines estatales con los más amplios fines culturales y ha encomendado a la entidad pública el cuidado de la enseñanza, de las costumbres, de la alimentación y del desarrollo ético espiritual.

Todavía no estamos ante el concepto moderno del "estado de cultura", pues todo esto lo realizaba el estado como cotitular del poder espiritual y por deber cristiano. Pero gracias a la separación de la cultura respecto a la Iglesia y a la conservación por el estado de las funciones culturales se originaría el moderno "estado de cultura". El despotismo ilustrado y providente de estilo prusiano surge del patriarcalismo protestante. Cierto que esto último ha ocurrido más bien en el campo del luteranismo, que encomendó al estado las funciones eclesiásticas; el calvinismo ha distinguido más agudamente la gestión eclesiástica espiritual y providente de la gestión estatal y en Ginebra mantuvo a la Academia bajo la suprema inspección eclesiástica; pero, de un modo general,

también ha hecho participar en forma directa y generosa al estado —por lo menos en el sentido del ideal ginebrino— en la elevación ético-espiritual y en los fines culturales. Pero tan pronto como el estado renunció al sentido eclesiástico de estos deberes, el calvinismo los ha rescatado para la Iglesia y ha abandonado al estado, esencialmente, el papel de vigilante de la seguridad y de la disciplina, con lo que se ha adelantado a la idea política del viejo liberalismo; en Norteamérica, las Iglesias representan todavía esta idea estatal puramente utilitaria y el ministro teólogo holandés Kuyper ha sacado de ahí una teoría reformista fundamental.

En todo esto el protestantismo no hace sino vigorizar fuerzas ya existentes. Más intensa es su influencia en la *forma y constitución del estado,* si nos fijamos especialmente en el calvinismo, pues en tal cuestión se diferencian fundamentalmente ambas confesiones. Todo radica en este punto en la elaboración eventual del derecho natural eclesiásticamente aceptado, lo que ha constituido también el factor esencial en el sistema católico. El derecho natural del luteranismo es, desde un principio, conservador y en su entregada confianza a la Providencia Divina considera los poderes originados en el proceso natural como establecidos por Dios y llamados a proteger la *iustitia civilis.* Además, el Antiguo Testamento confirma esta doctrina, pues nos presenta a Saúl y a David como colocados por Dios. Dios es la *causa remota* de estas producciones del proceso natural y por eso les debemos una obediencia absoluta en calidad de potencias a las que directa o indirectamente Dios ha dado el poder. Mediante esta concepción, el luteranismo ayuda en la transformación del estado estamental hacia un absolutismo territorial, y al poner en sus manos por completo el poder eclesiástico aumenta, en grado máximo, los recursos de poder de este absolutismo. Cierto que conserva todavía el espíritu estamental, pues si subordina los estamentos al poder central, también les reconoce en su dominio la misma validez

que a la autoridad máxima, ordenada por Dios, y una idéntica pretensión a la obediencia absoluta. El luteranismo favorece políticamente el absolutismo, pero, por lo demás, sigue siendo en esencia conservador y políticamente indiferente; quebranta los derechos estamentales hacia arriba, pero los conserva hacia abajo. La doctrina de Stahl y la del conservadurismo prusiano expresan todavía su espíritu, pero no hay que olvidar que el "por la gracia de Dios" valía en el viejo luteranismo tanto de los príncipes como de los magistrados de las ciudades imperiales, y no era más que una interpretación religiosa de los procesos naturales sin ningún cariz de romanticismo feudal.[6]

El espíritu político del calvinismo se desarrolla de modo muy diferente. En general, en la teoría fundamental, el derecho natural que aplica al estado es conservador; sólo cuando tiene la posibilidad de libre elección y de constitución de nuevas autoridades prefiere una aristocracia moderada, cosa que no debe extrañarnos teniendo en cuenta el origen suyo en la república ginebrina y, además, el señorío de la idea aristocrática de predestinación. En las grandes luchas contra las autoridades católicas, que no permiten la "palabra pura de Dios", es decir, en las luchas de los hugonotes, de los holandeses, de los escoceses y de los ingleses, el calvinismo ha desarrollado su derecho natural en forma mucho más radical. Impuso el principio del derecho a la resistencia, que debe ser practicada "por la palabra de Dios" frente a autoridades ateas, atribuyendo su ejercicio a los *magistrats inférieurs*, como los inmediatamente llamados y, en su defecto, a los individuos mismos; y hasta se permite el tiranicidio en caso de especial vocación individual, como ocurre con Jael en el Antiguo Testamento.

[6] Cf. P. Drews, *Einfluss der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben*, Tubinga, 1906; del mismo, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena, 1906; *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre*, Gotha, 1895.

Esto presta al derecho natural calvinista un rasgo progresivo, una propensión al ordenamiento nuevo de circunstancias estatales contrarias al espíritu divino. Pero también en este nuevo orden se manifiesta un específico ideal estatal de los reformistas. En todas estas ordenaciones nuevas el germen lo constituía la constitución eclesiástica sinodal y presbiteriana, con su sistema representativo. Este sistema tiñó también la teoría del nuevo estado a establecer: tenía que ser representativo y regido colegialmente mediante la reunión de los mejores, destacados por la elección. Bajo la influencia de estas ideas el derecho natural calvinista, como ha subrayado Gierke, acogió la noción del pacto político. Así la *Lex naturae* conduce, por la lógica de las cosas, a la constitución pactada y a la elección de las autoridades, que luego pueden ser consideradas como encomenderos de Dios, pues de Él proceden como *causa remota* y poseen el derecho a la obediencia absoluta mientras no conculquen la Palabra divina.

La corroboración de esta doctrina del derecho natural por el Antiguo Testamento que, en forma característica, el calvinismo busca en otros pasajes que el luteranismo, lo encuentra en el pacto de alianza de Israel, de donde proceden sus reyes y sus instituciones. Así se originaron los *covenants*. Se trata siempre de una idea esencialmente religiosa y aristocrática, que se diferencia grandemente del puro racionalismo del derecho natural de la Ilustración y del democratismo de la doctrina de Rousseau. Allí donde la teoría ha tenido eficacia práctica, ha conducido a una aristocracia montada sobre un derecho de elección limitado. La democracia genuina es extraña al espíritu calvinista y ha podido salir de ella únicamente en aquellos casos en que, como ocurría en Nueva Inglaterra, faltaban los viejos elementos estamentales de Europa y las instituciones políticas surgieron de las instituciones eclesiásticas. Pero también en ese caso se ha convertido en una teocracia rigurosa, pues la elegibilidad se vincula con la per-

tenencia a la Iglesia, que se establece después del bautismo y depende de la dignidad moral, y los gobernantes elegidos se consideran autorizados patriarcalmente a imponer una profunda educación ético-religiosa. Por tal razón no es correcta esa reducción unilateral y directa de la democratización del modo político moderno al calvinismo. El racionalismo iusnaturalista, emancipado de consideraciones religiosas, cobra en este aspecto una significación mucho mayor, pero, de todos modos, corresponde al calvinismo una participación destacada en la procuración de esa disposición para el espíritu democrático.[7]

Otra idea fundamental de la vida política moderna es la de *los derechos del hombre y la libertad de conciencia*, es decir, que la vida, la libertad y la propiedad individual son, en principio, invulnerables fuera de las vías del derecho ordinario y que es obligado el respeto de la profesión de fe religiosa individual y de la manifestación individual de las convicciones. Estos derechos han pasado de la constitución francesa a todas las constituciones modernas y se hallan vinculados con ideas democráticas y representativas. Pero importa más saber, para la comprensión de estos derechos del hombre en general y de nuestro tema en especial, que ambas cosas, derechos del hombre y democracia, no coinciden y, por lo mismo, tampoco se pueden explicar históricamente los primeros con los segundos o viceversa. Los primeros son posibles sin democracia alguna, con un poder estatal que los reconozca y proteja, como por otro lado se puede dar una democracia terrorista y fanática de la igualdad o vinculada a un dogma, sin ninguna libertad de conciencia. La realeza parlamentaria inglesa de la "Revolución Gloriosa" conoció prácticamente los derechos del hombre y la libertad de conciencia sin democracia, y los estados calvinistas de Nueva Ingla-

[7] Cf. Gierke, *Althusius*, Breslau, 1902; Cardauns, *Lehre von Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und Kalvinismus*, Bonn, 1903; Doyle, *The English in America*, Londres, 1887.

terra o el estado mayoritario de Rousseau conocen la democracia sin libertad de conciencia. Hay que separar ambas cosas, que sólo coinciden cuando se considera la conformación democrática de la voluntad estatal como un derecho humano inalienable, lo que en modo alguno fue ni es lógicamente necesario. Es la vieja y conocida oposición entre libertad e igualdad, que determina también la diferencia entre la concepción anglosajona de la sociedad y la latina. Jellinek ha llamado la atención sobre esta diferencia y ha separado especialmente en la constitución francesa ambos elementos, señalándolos como rigurosamente diferentes. Pero se plantea la cuestión acerca del origen de la idea de los derechos del hombre.

Al estudiar esta cuestión, Jellinek nos indica que esa idea procede de las constituciones de los estados norteamericanos y hasta ha demostrado, en parte, que ha sido tomada literalmente de ellos. Pero, dentro de los estados norteamericanos, hace derivar estas declaraciones de principios religiosos puritanos (que no se contentaron con la vieja vigencia práctica de las libertades inglesas, sino que consideraron la libertad de la persona y, sobre todo, de la convicción religiosa), como un derecho otorgado en principio por Dios y por la naturaleza y que ningún poder estatal podrá vulnerar en su esencia. Sólo con esta fundación religiosa esas exigencias se hacen absolutas, aptas para una formulación jurídica de principio y necesitadas de ella. Así adquirieron en el derecho público la condición de doctrina fundamental y pasaron de las constituciones norteamericanas a la francesa, y de ésta a casi todas las constituciones modernas. Lo que no necesitaron o no consiguieron el mero derecho positivo inglés, la tolerancia utilitarista y escéptica y las abstractas explicaciones doctrinarias, se logró gracias a la energía de las convicciones religiosas. Y las circunstancias llevaron consigo que la decantación de esta exigencia religiosa de libertad en la formulación jurídica acarreara también las garantías democrático-constitucionales que se ha-

bían desarrollado, dentro de la peculiaridad de la vida angloamericana, para el aseguramiento de las exigencias fundamentales, de suerte que la lista oficial de los derechos del hombre contiene además una serie de exigencias político-democráticas fundamentales. En estas últimas no se puede desconocer tampoco la influencia de los escritos "ilustrados" europeos. Estaríamos, pues, en presencia de una acción muy importante del protestantismo, que habría introducido en la realidad estatal y en la vigencia jurídica general una ley y un ideal fundamentales de índole moderna.

De hecho, la exposición de Jellinek significa un descubrimiento verdadero y esclarecedor. Pero necesita de una mayor precisión en un punto decisivo para nuestro tema, a saber, en lo que se refiere al puritanismo, que sería el padre de esta idea y el creador de una fórmula jurídica. Este "puritanismo" no es calvinista, sino un entretejido de ideas baptistas, independientes y espiritualistas subjetivas fundido con la vieja idea calvinista de la invulnerabilidad de los derechos mayestáticos divinos, combinación que desde un principio se halla muy cerca del tránsito a una fundación racionalista. Los estados puritanos calvinistas norteamericanos han sido democráticos, pero no sólo ignoraban por completo la libertad de conciencia, sino que la rechazaron en calidad de escepticismo ateo. Libertad de conciencia la hubo sólo en Rhode-Island, pero este estado era baptista y odiado, por esta su condición, por los estados vecinos como sede de la anarquía; su gran organizador, Roger Williams, se pasó primero al baptismo y luego se convirtió en un espiritualista sin confesión. E, igualmente, el segundo hogar de la libertad de conciencia en Norteamérica, el estado cuáquero de Pensilvania, es de origen baptista y espiritualista. Y en otros lugares en que encontremos la exigencia de tolerancia y libertad de conciencia veremos que se halla motivado política y utilitariamente, y los mismos comerciantes de la teocracia de Massachusetts acabaron por sucumbir a este indiferentismo. Por tanto, el

padre de los derechos del hombre no es el genuino protestantismo eclesiástico, sino las sectas y el espiritualismo odiados por él y empujados hacia el Nuevo Mundo, cosa que no puede extrañar a nadie que haya comprendido la estructura interna del pensamiento eclesiástico protestante y la del pensamiento baptista y espiritualista.[8]

Al vernos remitidos en este punto a tales grupos, se nos abre una perspectiva mucho más amplia. Los baptistas y cuáqueros norteamericanos proceden del gran movimiento religioso de la Revolución inglesa, el independentismo. Pero éste se hallaba impregnado fuertemente de influencias baptistas, que influyeron sobre Inglaterra a través de los restos del viejo baptismo inglés, de Holanda, asilo continental de los baptistas, y de los refugiados en Norteamérica. En no menor grado ha ejercido su influencia el espiritualismo místico, disolvedor de Iglesias y propugnador de la libertad de conciencia. Por fin, estos hijastros de la Reforma vivieron su gran hora histórico-universal. Iglesia libre baptista, ideas democráticas y comunistas, independencia espiritualista, calvinismo radicalizado pietistamente, viejas ideas calvinistas del derecho a la revolución, de soberanía popular y de estado cristiano; todo esto se unió a las consecuencias de las catástrofes políticas y a las exigencias del viejo derecho inglés.

De esta mezcla surgió, sostenida por el "ejército de los santos", la exigencia del estado cristiano que entrega a las comunidades independientes la forma de adorar cristianamente a Dios, realiza la morali-

[8] Cf. Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 1905, y Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig, 1904 (hay trad. española); Doyle, *The English in America*; L. W. Bacon, *A history of American Christianity*, Nueva York, 1897. Indicaciones sobre la importancia de la literatura nacionalista, en Wahl, "Zur Geschichte der Menschenrechte", *Hist. Zeitschrift*, 103, y Hägermann, "Die Erklärungen der Menschenrechte", *Eberings historische Studien*, 1910; el último conoce muy poco el mundo de las ideas religiosas.

dad cristiana con controles rigurosos y emplea el poder político al servicio de la causa cristiana. El estado de Cromwell, que pretendía expresamente ser un estado cristiano, realizó esta idea por breve tiempo y, aunque esta formación grandiosa duró poco, sus efectos histórico-universales han sido extraordinarios. Porque de este episodio poderoso nos quedan las grandes ideas de la *separación de la Iglesia y el Estado, de la tolerancia de diversas comunidades eclesiásticas en convivencia, el principio de libertad en la formación del cuerpo eclesiástico y la libertad (al principio nada más que relativa) de convicciones y opiniones en todas las cuestiones que atañen a la concepción del mundo y a la religión.*

Aquí arraiga la vieja teoría liberal de la intangibilidad para el estado de la vida íntima personal, que luego se fue extendiendo a cosas más externas; aquí tuvo lugar el fin de la idea cultural medieval, y en lugar de la cultura eclesiástico-estatal compulsiva tenemos el comienzo de la moderna cultura individual de Iglesia libre. En un principio se trata de un pensamiento puramente religioso. Luego ha sido secularizado y explotado por la idea de tolerancia nacionalista, escéptica y utilitaria. En el Continente ha recibido una infraestructura de tipo puramente "ilustrado" y racionalista. Pero sus raíces se hallan en la Revolución inglesa. Con su furia religiosa ha preparado las vías de la libertad moderna. Y, sin embargo, no es propiamente la obra del protestantismo, sino del baptismo y del espiritualismo, reanimados y fundidos con el calvinismo radicalizado, que de este modo recibieron una satisfacción tardía por los sufrimientos desmedidos que esta religiosidad de la tolerancia y de la convicción de conciencia tuvo que sufrir por parte de todas las confesiones en el siglo XVI.[9]

[9] A este particular véase Weingarten, *Revolutionskirchen Englands*, 1868, Gooch, *History of English democratic ideas*, 1898, y mis *Soziallehren*. Las objeciones de Loofs, p. 15, están publicadas; seguí antes demasiado a Weingarten.

Será difícil atribuir otras consecuencias políticas al protestantismo. El quebrantamiento del imperio católico-romano-germano y la transformación de la cristiandad occidental en un sistema de equilibrio de diversas potencias han sido fomentados y consolidados por él, pero se hallaban ya en marcha antes de él. Y su Iglesia territorial no guarda conexión ninguna con el principio de nacionalidad. Esta Iglesia ha servido únicamente a la consolidación y centralización de los poderes máximos, mientras que ese principio es un engendro de fuerzas completamente modernas, aunque antagónicas, el despertar democrático de las masas y la idea romántica del "espíritu del pueblo".

Por el contrario, tropezaremos con una acción poderosa si atendemos al desarrollo de la vida y del pensamiento económico. Ya Laveleye llamó la atención sobre la significación fundamental que incumbe al protestantismo en este punto y en esa observación frecuente de la "inferioridad de los católicos" se expresa la misma idea. Pero tampoco en este terreno las cosas son sencillas y prevalecen también muchos errores. Así, se ensalza la "ética del oficio" de Lutero y se ve en ella la legitimación cristiana de la vida adquisitiva que, con esta legitimación, habría cobrado un impulso poderoso. Pero se olvida que la doctrina del oficio o vocación como aportación ordenada de todo trabajador a los fines de la sociedad, impuestos por *lege naturae*, hacía tiempo que era doctrina católica reconocida y que para Lutero únicamente cayeron las limitaciones ascético-monásticas, y las secularizaciones fortalecieron los patrimonios principescos y, con ello, la política económica racional de los gobiernos. Y, sobre todo, se descuida que la idea protestante del oficio, en su sentido luterano, guardaba estrecha conexión con la sociedad conservadora, estamentalmente articulada, que mantiene a cada uno en su estado, y sólo pide de la superioridad la subsistencia suficiente, mientras fomenta, por otro lado, la resignación ante las injusticias del mundo.

Se trata de la misma actitud tradicionalista en la vida prescrita por el catolicismo y en modo alguno de un espolco para ingresar en el poderoso movimiento progresivo de la moderna vida económica. Con esto concuerda del todo el ideal económico de Lutero, orientado desde el punto de vista agrario y artesanal y que mantiene la prohibición económica del cobro de intereses. Ataca el régimen monetario y crediticio y, especialmente, el comercio al por mayor, con tanta pasión como cualquier autor medieval. Claro que en la práctica no se podía realizar esto, y por eso la ética teológica de sus sucesores ha tenido que templar mucho sus principios. Pero jamás la piedad luterana ha albergado un impulso para un desarrollo económico fuerte y no lo ha desarrollado tampoco en la estrechez de las circunstancias alemanas. Por lo tanto, las influencias económicas del luteranismo alcanzan tan sólo al fortalecimiento del poder territorial e, indirectamente, del mercantilismo, lo mismo que a la formación de un proletariado humilde y paciente, que se acomoda muy bien al sistema de las tierras de abolengo y que, todavía a comienzos del siglo XIX, pudo ofrecer un material de trabajadores sin poder de resistencia ante el industrialismo y capitalismo que comenzaban a imponerse. El desarrollo, efectivamente más fuerte, de la población protestante alemana debe de contar con otras razones más poderosas que las religiosas, y no ha encontrado más que un refuerzo en las virtudes de laboriosidad y ahorro consiguientes a la ética luterana, así como en un individualismo más consciente y en el celo mayor por la educación popular.

Mucha mayor significacion corresponde en este aspecto al calvinismo. En este caso, como en el de la política, representa la fuerza más cercana a la vida moderna. Siempre se ha hecho notar que Calvino y sus sucesores rechazaron la prohibición canónica de la usura y los obstáculos al sistema rentístico, y que Ginebra fundó un banco e introdujo industrias con la asistencia de la *Vénérable Compagnie* y que los

países y las colonias calvinistas muestran en general un desarrollo del industrialismo y del capitalismo. Pero con esto no se ha agotado el tema, pues la significación peculiar del calvinismo para el moderno desarrollo económico que culmina en el gran sistema capitalista que a todos nos abarca es mucho más profunda. Recientemente ha sido señalada por Max Weber, quien, al investigar el problema principal de la historia económica moderna, el de la naturaleza y origen del capitalismo, planteó la cuestión de los supuestos espirituales, éticos y de concepción del mundo de este sistema.

Un sistema semejante no puede llegar a reinar sin un determinado trasfondo espiritual o, según se expresa Sombart, que se ocupa del mismo problema, la mayoría de los que lo sostienen y, en todo caso, sus fundadores, tendrán que encarnar una determinada mentalidad, con la que habrá que contar junto a las incitaciones, forzosidades e impulsos externos. Hay que distinguir del sistema capitalista el espíritu capitalista, sin el cual aquél nunca se hubiera convertido en una potencia que domina los ánimos. Pues este espíritu muestra una voracidad implacable que se contrapone al impulso natural de goce y descanso, de mera adquisición de los medios de existencia, y convierte el trabajo y la adquisición en fines propios, independientes, y a los hombres en esclavos del trabajo por el trabajo. Somete toda la vida y la acción a un cálculo sistemático racionalista absoluto, combina todos los medios, aprovecha todos los minutos, emplea todas las fuerzas, presta a la vida, en alianza con la técnica científica y con el cálculo que todo lo traba, una previsibilidad transparente y una exactitud abstracta. Este espíritu, dice Weber, no se produjo por sí mismo con los inventos industriales, con los descubrimientos y con las ganancias mercantiles; no se ha desarrollado en la economía monetaria de la baja Edad Media, en el capitalismo del Renacimiento ni en la colonización española, pues en estos casos tuvo que luchar y pactar con un espíritu antagónico:

la conciencia educada católicamente. Así llegó a sospechar que del hecho del florecimiento del capitalismo precisamente en suelos calvinistas se podía sacar la conclusión de una significación especial que incumbiría al espíritu ético-religioso del calvinismo en el nacimiento del espíritu capitalista.

En una investigación penetrante mostró cómo el ascetismo específicamente calvinista nutrió no sólo al capitalismo sino a su supuesto, el "espíritu del capitalismo", creando así la complexión anímica sobre cuya base pudo tener lugar el despliegue poderoso y, en el fondo, antinatural del capitalismo y su consolidación, lo que, claro es, no impide que esta potencia domine también a gente que nada tiene que ver con el calvinismo. Tampoco se excluyen por eso otras influencias espirituales, entre las cuales mencionó ya Weber, en primer lugar, al judaísmo; Sombart ha sostenido luego la afinidad espiritual estrecha entre la mentalidad económica judía y la calvinista, y ha ofrecido una explicación basándose en la conocida aplicación de la ética judía por el calvinismo, no sin razón, a mi entender, pero sin darse cuenta del carácter condicionado y complejo de esta conexión. Pero el calvinismo sigue siendo el verdadero *humus* del capitalismo burgués industrial de las clases medias.

La enajenación por el trabajo y la ganancia, que constituye el ascetismo indeliberado e inconsciente del hombre moderno, es una hija del ascetismo intramundano del trabajo y del oficio, consciente y religiosamente fundado. El sentir profesional, el deber del oficio, que no va más allá del mundo, sino que trabaja en él sin ninguna divinización de la criatura, es decir, sin ningún amor al mundo, produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo sino a una ampliación constante del trabajo, a una inversión siempre nueva del capital. Como la ética

agresivamente activa de la doctrina de la predestinación fuerza a los escogidos al pleno despliegue de las fuerzas otorgadas por Dios y les da la certidumbre de su elección en estos signos de reconocimiento, el trabajo se hace racional y sistemático; como el ascetismo quebranta el impulso de reposo y goce, se funda así el señorío del trabajo sobre los hombres; y como la ganancia aportada por el trabajo no es en forma alguna un fin propio, y como beneficia al bienestar común, y toda adquisición que va más allá de un mínimo amplio de existencia se siente como incitación para mayores trabajos y utilizaciones, resulta así, por principio, la ilimitación e infinitud del trabajo.

Sobre el suelo de este sentir económico ha surgido también el capitalismo temprano hugonote, holandés, inglés y norteamericano, y con él guarda conexión, todavía hoy, el alto capitalismo en Norteamérica y en Escocia, lo mismo que entre los disidentes ingleses. Pero también han sufrido un desarrollo similar los grupos pietistas, que en estas ideas ascético-religiosas son tan afines al calvinismo y se hallan influidos por él, y las comunidades baptistas, que se han deslizado del comunismo a la ética profesional protestante, pues todos ellos, al ser excluidos de la vida pública, se dedicaron a la actividad económica, y al condenar la finalidad del goce declararon como un mandato religioso la producción por la producción.

Creo que Weber ha logrado demostrarlo por completo, aunque quizás haya que subrayar más que este género especial del ascetismo reformista del trabajo fue condicionado también por las condiciones especiales de la situación económica de Occidente y, especialmente, por el desplazamiento de los disidentes del estado y de la cultura estatal, como, por otra parte, el luteranismo ha reforzado su actitud tradicional en la decadencia económica de Alemania. No es menester investigar, en esta ocasión, en qué grado circunstanciado ha surgido también de este espíritu capitalista del calvinismo el desarrollo especial del

sistema capitalista y qué otras fuerzas han participado en su creación y consolidación. Ya se puede ver por lo dicho, que la aportación del protestantismo al moderno desarrollo económico, y con ello a una de las características capitales del mundo moderno, no corresponde, en general, al protestantismo en su totalidad, sino, de preferencia, al calvinismo, al pietismo y a las sectas, y también que, en ellos, esta aportación es sólo indirecta y no buscada.

El despliegue grandioso, pero también terrible, del capitalismo actual, con su calculabilidad y su ausencia de alma, con su explotación y falta de compasión, con su entrega a la ganancia por la ganancia, con su competencia implacable, con su necesidad agonal de victoria y con su triunfal alegría mundana por el dominio del mercader, se ha desligado por completo de todo compromiso ético y se ha convertido en un poder antagónico a todo auténtico calvinismo y protestantismo. Al no trabajar ya por el ascetismo en honra de Dios, sino por el logro de poder por honra del hombre, no tiene de común con el protestantismo más que el fuerte espíritu individualista, sin el contrapeso del viejo espíritu calvinista social y religioso. Es, precisamente, la suerte del ascetismo intramundano protestante, que reconoce el trabajo y la vida en el mundo pero no les atribuye un valor ético íntimo esencial y, así, no se puede librar de los espíritus que surgen de ese mundo reconocido y, al mismo tiempo, ignorado. En el *ascetismo intramundano* se albergaba un antagonismo entre el cielo y la tierra, y en este antagonismo la tierra le ha ganado la partida. Por eso también las teorías éticas que sirven hoy de base al orden de vida capitalista han caído, diversamente, en manos de un utilitarismo religiosamente indiferente. Y para el protestantismo mismo, la posición ética ante las circunstancias creadas por el capitalismo se ha convertido en un grave problema para cuya solución ya no le pueden servir de mucho las doctrinas ético-económicas de la Reforma. Hasta en los países calvinistas anglosajones se empieza a

sentir este problema frente al predominio adquirido por el capitalismo, totalmente mundanizado. Precisamente, ahí donde el desarrollo había ido más lejos se inició el contragolpe del socialismo cristiano.[10]

Con esto hemos rozado otro campo importante de la vida cultural, *la vida social y la estratificación social*. Todo el mundo sabe que el aumento enorme de la población, la economía moderna, la democratización y la constitución de gigantescos estados burocrático-militares condicionan de modo muy destacado, en este caso, el carácter del mundo moderno. ¿Corres-

[10] Cf. el trabajo ya citado de Weber que, además de lo que concierne a este tema, contiene muchas ideas valiosas para el teólogo y para el historiador de la cultura. Contra ellas se enfocan los ensayos ya citados de Rachfahl. Le respondió Weber en *Archiv für Sozialwissenschaft*. Rachfahl entiende por capitalismo "gente rica" y aquellas otras que quisieran serlo. No encuentra en esto nada de particular ni tampoco la comprensión de un afán tan extendido requeriría ninguna clase de espíritu, ni siquiera del espíritu capitalista. Nada tiene que ver con la religión, cuya influencia en cosas extrarreligiosas estima en poco, y cuya distinción de estas otras tampoco ofrece dificultad para él; todo lo más se podría admitir en todo caso una relación de tipo negativo, en cuanto que la tolerancia, al abatir las separaciones religiosas, permite el libre intercambio y elimina los obstáculos religiosos. Pero Rachfahl no piensa que en este punto lo importante es en favor de quien se hace la tolerancia. Generalmente se trata de calvinistas, de sectas y de judíos. Para nuestro tema tiene también importancia el libro de Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911). En este libro se aplica el método de Weber a los judíos en forma muy preclara. Sin embargo, creo que se estima demasiado la importancia real del judaísmo, que no se destaca bastante la particularidad del capitalismo judío, orientado sobre todo al comercio y al préstamo, mientras que el capitalismo burgués es, más bien, de tipo industrial, y que tampoco se examinan con bastante hondura las relaciones entre la religión judía y la ética económica. Es falsa la simple identificación de la religión y de la ética económica puritanas y judías. Las causas y los efectos son, en cada caso, distintos, y los puntos de contacto no tan simples; véanse *Soziallehre*.

ponde al protestantismo una significación considerable en estas transformaciones? Podemos contestar, sencillamente, que no le corresponde de un modo directo. Lo que en este terreno ha producido ha sido de modo indirecto e indeliberado, al eliminar viejos obstáculos y al favorecer los desarrollos particulares ya caracterizados por nosotros. Desde un principio, no fue un movimiento social sino religioso, aunque, como es natural, ha sido condicionado también, en su consolidación y desarrollo, por las luchas y afanes sociales y políticos de la época, y ello de modo considerable. Así, pues, no ha producido de modo consciente y deliberado ningún efecto social.

Sólo los pequeños grupos baptistas pretendieron reformas sociales serias, pero por esta razón fueron aniquilados sangrientamente por los representantes de la sociedad cristiana; su Iglesia libre aparece ya como una ruptura de la necesaria unidad social. Pero el protestantismo de las grandes confesiones fue, en el aspecto social, esencialmente conservador y apenas si ha conocido los problemas sociales en cuanto tales.

Tampoco el socialismo cristiano ginebrino pasa de ser una caridad pública dentro de los cuadros sociales dados y con los medios corrientes. Por lo demás, el protestantismo ha dejado que las cosas sigan su curso después de haber roto las formas con las cuales la Iglesia medieval —de todos modos, en forma muy prudente y flexible— trató de paliarlas. Su reconocimiento del nuevo mundo social que se estaba formando radica en sus efectos sobre la familia y el derecho, sobre el estado y la economía, en su reconocimiento del nuevo estado autónomo, de la burocracia de oficio y del régimen militar, que el calvinismo afirmó en su gran política internacional y lo llenó con su espíritu del heroísmo por la gloria de Dios. Pero todo esto es indirecto. Un cambio directo de la estructura social lo tenemos únicamente en la eliminación del sistema monástico y de las órdenes religiosas, con todas sus funciones y efectos sociales y económicos. También representa un cambio considerable la sustitución del

sacerdocio jerárquico celibatario por la casa parroquial protestante burguesa, con sus influencias considerables. Pero no se ha investigado todavía, según se me alcanza, en qué grado la ética sexual protestante ha influido en el aumento de las cifras de población.

Significaría una influencia mucho mayor en la estratificación de la sociedad si fuera verdad el papel que al protestantismo se atribuye en la formación, a base de la masa del pueblo, de una clase de "ilustrados", que constituye una característica tan importante de la historia social moderna. Mediante un nivel intelectual, una formación escolar y un lenguaje culto comunes se han superado las diferencias procedentes de la vieja división en estamentos, y, al fundarse todo un grupo sobre la comunidad de las capacidades intelectuales, se ha creado, en realidad, un fenómeno social nuevo; como, por muchas razones, esto es sólo posible para un círculo limitado, se ha abierto entre los cultos y los profanos un abismo que la Edad Media no conoció.

Hay razones que abonan aquellas presunciones en favor del protestantismo. Una religión fideísta que encuentra su núcleo no en un culto rico en fantasía, sino en claros pensamientos de fe, tiene que convertir el saber y la educación en una oportunidad humana general y superar otras diferencias por la comunidad en este interés capital. En este sentido, el protestantismo ha pactado de hecho con un humanismo de vitola eclesiástica y ha ido estableciendo numerosas escuelas, y su educación ha inculcado a los pueblos una mayor y más individual movilidad de los espíritus. Pero, en lo esencial, esto favoreció únicamente a las clases profesionalmente cultas, que ya estaban socialmente demarcadas, y toda la educación se restringía a la instrucción religiosa y a la capacitación literaria formal. Por eso es, también predominantemente, latinizante e impopular. No conviene, pues, exagerar sus efectos en este sentido.

La colocación del ideal de humanidad en el hombre ilustrado, emancipado, sapiente, el allanamiento

de todas las diferencias por la comunidad del saber, la elevación del pueblo por el saber a la participación de toda la cultura, ha sido obra de la Ilustración, que encuentra su característica peculiaridad en esta sustitución de la mera comunidad religiosa por una comunidad intelectual de los recursos y bienes culturales. Si esta "ilustración" cobra un carácter escolar y clasista especialmente en Alemania se debe a la influencia del desarrollo escolar e intelectual del protestantismo, mientras que en los países católicos la "ilustración" y *la cultura se sirvieron más, en su* trasmisión, de la literatura libre y de la tradición personal.[11]

Ya es una cuestión en sí la significación que corresponde a las sectas protestantes, al baptismo original y al ulterior, a los cuáqueros, a los metodistas, a los pietistas, hasta llegar a las sectas y comunidades de hoy día, en la elevación de las capas medias y bajas, inspirándoles ideas democráticas y un sentir económico moderno, en la formación de asociaciones, en toda la movilidad de la sociedad, en el ascenso de las masas y en la formación de eficaces asociaciones libres. Su radicalismo primitivo es afín a la ampliación de las comunidades, al reconocimiento y tolerancia estatales, y no se puede poner en duda su fuerte participación en la creación de las clases medias burguesas de Inglaterra y Estados Unidos. También en el *Continente* las *sectas han venido ejerciendo* una gran influencia en este sentido. Pero no es posible todavía fijar el grado y la índole de esta influencia. No cabe sino plantear las cuestiones, cuyas respuestas no pasarán de ser muy generales.[12]

Por lo tanto, podemos decir que la influencia del protestantismo en la estratificación social y en la for-

[11] Cf. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass*, Estrasburgo, 1900; encontramos muy finas observaciones acerca de la cultura católica y la protestante.

[12] Indicaciones sobre esto en los trabajos citados de Weber y en su ensayo sobre "Iglesias y sectas en Norteamérica", *Christl. Welt*, 1906.

mación de las clases resulta, si es que tal influencia existe, algo indirecto e inconsciente. Tal cosa no puede sorprendernos tratándose de un movimiento esencialmente religioso, y se puede decir lo mismo de todo el cristianismo. Pero es algo muy diferente lo que atañe a la *concepción ética y metafísica de la sociedad*, especialmente de las relaciones entre comunidad e individuo, entre organización y libertad. En este campo es donde un movimiento religioso encuentra su terreno social propio y en él descubrimos también influencias importantes del protestantismo. Se le ha señalado como padre del individualismo que caracteriza al mundo moderno, unas veces reprochándoselo y, otras, en tono de loa. Pero también esta vez las cosas están lejos de ser sencillas. No cabe duda que su poderoso individualismo religioso que, por lo demás, no hace sino prolongar la mística y la religión laica de la baja Edad Media, reviste una significación extraordinaria en el nacimiento del individualismo moderno, y que la destrucción de la autoridad del instituto eclesiástico romano, que abarca organizadoramente el mundo entero, así como sus propias dificultades en la organización de una autoridad eclesiástica, han quebrantado el prototipo de una concepción autoritaria de la vida.

Sin embargo, en su visión fundamental de las relaciones entre el individuo y la comunidad el protestantismo es todo lo contrario que puramente individualista y sin autoridad. Por el contrario, en casi todas las ramas principales resulta sorprendentemente conservador. No conoce, si descontamos los grupos baptistas radicales, la idea de igualdad, y jamás propugna la formación libre de la sociedad por los individuos. Si alguna vez existió la igualdad, sería en el estado de inocencia del Paraíso, pero no se puede hablar de él en este mundo de pecado. Claro que ante Dios todos somos iguales, pero sólo como pecadores y elegidos, y este sentimiento de igualdad se extiende únicamente al sentimiento religioso fundamental. Por lo demás, las desigualdades en el proceso

social natural han sido queridas por Dios y constituyen, con las exigencias de los servicios recíprocos de fidelidad y de beneficencia, los resortes de la ética cristiana. También las formaciones autoritarias y de poder originadas naturalmente han sido queridas por Dios y constituyen medios esenciales para la lucha contra el egoísmo y la obstinación individual pecaminosos. Se condena rigurosamente el espíritu revolucionario. Sólo cuando se halle en cuestión la gloria de Dios habrá que resistir a la mentira y a la maldad. Es cierto que el calvinismo, partiendo de aquí, ha encontrado el camino hacia el derecho de resistencia, hacia el derecho de revolución y hacia la soberanía popular y, finalmente, hacia el principio fundamental de una formación estatal y social racionales. Pero con eso no ha hecho sino declarar la guerra a los poderes ateos e inmorales y ha consagrado, con las máximas garantías de santidad, a todo orden nuevo surgido en su lugar. Para él, el respeto a la ley, la afirmación del orden, la subordinación a la organización, son condiciones de la libertad. Las democracias que se asientan en su suelo son conservadoras.

El luteranismo, por su parte, ha reconocido el derecho de resistencia únicamente con un carácter pasivo, como deber de sufrimiento y tolerancia, y ha engendrado el sentido autoritario más pasivo. El individualismo sigue siendo esencialmente religioso, afirmando la invulnerabilidad de la convicción y la certeza personales frente a la autoridad de los hombres, y el deber de obedecer antes a Dios que a éstos. Sólo en los círculos baptistas surgió, junto con la idea de igualdad, un impulso revolucionario para la reconstrucción de la sociedad partiendo de los intereses de los individuos, pero en una forma tan utópica y fervorosa que no se le puede atribuir una significación decisiva; en los partidos radicales de la Revolución inglesa desembocó en formas seculares. Por otra parte, la mística espiritualista ha acarreado un subjetivismo ilimitado que utiliza la historia y la comunidad como meros medios incitantes de los conocimientos

propios, pero este subjetivismo quedó retenido en la esfera religiosa y sólo en raras ocasiones desembocó en un racionalismo individualista al equiparar el espíritu con la ley natural de la razón y también esto en la Revolución inglesa sobre todo.

El racionalismo individualista, con su generación de la sociedad a partir de los intereses de los individuos, no es una creación del protestantismo, aunque de él, mejor dicho, del calvinismo y el espiritualismo, parten varios hilos en su dirección. Es una creación de la Ilustración y del espíritu racional, que parte de la igualdad de todos en capacidad racional y de la posibilidad de la construcción adecuada de la sociedad mediante la ciencia; en la libre visión científica pueden también aunarse todos. En este sentido son los pueblos latinos y católicos y no los protestantes y germánicos los que han sentido y construido la idea de la sociedad, y la han construido basándose en razones y empleando medios que no hemos de examinar aquí. Cierto que en el curso del tiempo se han mezclado ambos círculos de ideas, y de esta mezcla han surgido las teorías sociales modernas que corrigen el individualismo abstracto. En ellas sigue actuando la individualización protestante de la conciencia y de la personalidad. Pero, en estas teorías, las ideas religiosas no tienen ya una significación preponderante, ya que se han complicado demasiado para que se pueda decidir el asunto partiendo de meras ideologías.[13]

Con esto hemos rozado también la relación del protestantismo con *la ciencia*. En este campo más que en ningún otro se le suele considerar como vanguardia del mundo moderno. Pero todo depende de la comprensión exacta de este vanguardismo. Pues en ningún caso se podría decir que haya preparado al pensamiento moderno el cambio desembarazado de la libertad de la ciencia, del pensamiento y de la prensa; ni tampoco que haya inspirado con nuevos

[13] Cf. mis *Soziallehren* y mi ensayo *Politische Ethik und Christentum*, 1903.

impulsos unitarios a la ciencia que estaba bajo su control y su censura, ni que la haya conducido a nuevos descubrimientos radicales. Lo más importante a este respecto es que ha derrocado la ciencia eclesiástica y que ha secularizado, por lo menos jurídicamente, los centros de enseñanza, que ha encomendado la censura a las autoridades estatales y que los teólogos sólo tenían en ella una representación. De este modo le ha sido posible al estado cuidar de la ciencia por su propio interés y marchar en este aspecto con independencia, tanto más si tenemos en cuenta que su concepción y estimación de la ciencia ya no concordaban con la eclesiástica según el espíritu de la época confesional.

También el protestantismo fomentó cierto espíritu de crítica histórica que sometió a un examen estricto y receloso la tradición católica y el cuadro habitual de la historia eclesiástica; con esto ha reforzado, por una parte, el espíritu de examen individual y, por otra, ha sustraído una gran parte del acontecer al dominio de la leyenda y del dogma y ha enseñado así a someterlo a métodos psicológico-naturales. Por último, como tenía necesidad de instrumentos para esta crítica y había de contar con fuerzas científicas para su teología bíblica, antiescolástica, hubo de adoptar el humanismo, y, con él, el germen por lo menos de la crítica y la honradez filológicas. Pero, sobre todo, ha intelectualizado la religión a pesar del hincapié que hizo en la voluntad y en la confianza, y ha fomentado, en general, el conocimiento y aprendizaje académicos. De este modo se ha convertido en un principio de claridad intelectual y de reflexión consciente, principio que se ha extendido desde el centro religioso a todos los demás campos. Pero aquí se agota su acción directa, y los efectos indirectos fueron refrenados al principio por el áspero y hasta exaltado sobrenaturalismo de su doctrina autoritaria, así como por la elaboración rigurosamente tradicionalista y formalista de sus elementos humanistas.

No hay que descuidar este último aspecto. El protestantismo ha sido el primero en desgajar por completo la Biblia de toda tradición y, con esto, de toda analogía con las producciones humanas; ha sido el primero que ha ultimado el canon y lo ha delimitado con rigor frente a la pura literatura humana; con su concepto de la Biblia ha resuelto el problema de la infalibilidad mucho antes y más ásperamente que el catolicismo; ha limitado el humanismo a la elegancia, la estilística, la poética y la lógica formal y, por lo que se refiere a las ciencias reales, ha reclamado la misma vinculación servil a las autoridades profanas de la Antigüedad como en teología a la autoridad sacrosanta de la Biblia. La gran escuela de filólogos de Leyden ha tenido muchos roces con el protestantismo; las ideas de un Escalígero han encontrado aire que respirar, pero no suelo donde prosperar. Hugo Grocio procedía de círculos erasmistas, interconfesionales por principio, y un Bacon se nutrió de las corrientes subterráneas de la educación renacentista, que avanzaban al par de las eclesiásticas.

La ciencia del protestantismo no pasaba de ser un escolasticismo humanistamente rejuvenecido; su crítica histórica no era sino la polémica de la verdad absoluta contra el engaño diabólico; su total saber era una poligrafía y una enciclopedia compuesta de elementos sacados de la Antigüedad y de todo género de cosas asombrosas; su teoría del derecho y del estado no era más que una reconstrucción de la vieja doctrina católica de la *Lex naturae* y sus relaciones con la *Lex Mosis* que, para él, se identificaban a su vez con la *Lex Christi*. Es cierto que las escuelas calvinistas han mostrado también en este aspecto un espíritu más amplio y generoso, pero lo deben a la cultura occidental y a una acción mayor del Renacimiento francés e italiano. En la ciencia el protestantismo no se diferencia fundamentalmente del catolicismo de la misma época, que, contando con tradiciones renacentistas más fuertes, trabaja a veces científicamente

de modo más fino y con mayor éxito. Pero los grandes científicos de la época, la nueva matemática y la nueva física proceden del Renacimiento, cuyo platonismo llevó a un Keplero a conflictos con las autoridades eclesiásticas; las líneas fundamentales de la moderna filosofía antiaristotélica fueron trazadas por el católico Descartes, la transformación de la ciencia política y social se enlaza con Maquiavelo, Bodino y Hobbes, todos ellos espíritus aconfesionales.

El hecho de que el protestantismo se fuera aclimatando poco a poco en sus escuelas y territorios a esta ciencia moderna, sobre todo en los Países Bajos (por lo demás, confesionalmente diversos) y en la Inglaterra fatigada por las luchas religiosas, y que por fin lograra, a partir de Locke y de Leibniz, amalgamar con ella *su mundo de ideas más íntimo*, representa un acontecimiento de la mayor importancia, que ha procurado a los pueblos protestantes un predominio científico duradero y que también prestó el impulso más fuerte al desarrollo crítico del espíritu francés. Pero tampoco nos hallamos ante un proceso sencillo que ocurriera bajo la acción violenta del genuino protestantismo antiguo, pues fue posible únicamente gracias a la aparicion de nuevos elementos religiosos en el protestantismo, cuando no se debe, por el contrario, al embotamiento del espíritu religioso y el hastío que siguió a la época confesional.

Más tarde, cuando tratemos de describir el desarrollo religioso en su sentido auténtico, será cuestión de ocuparse de este complicado proceso, que a muchos les hace aparecer como algo obvio la identificación del espíritu crítico científico y del espíritu religioso protestante. El individualismo religioso protestante de la convicción personal ha llegado a fundirse con la conciencia científica y la libertad del pensar. Pero este proceso ha cambiado también fundamentalmente al protestantismo si se le compara con sus comienzos. La posibilidad de tal proceso se dio desde un principio, pero para que tuviera lugar hubo

de nacer antes la ciencia moderna autónoma. No ha nacido del protestantismo, sino que se ha fundido con él y, desde el primer momento de esa fusión, lo ha complicado en fuertes pugnas que tampoco hoy están resueltas del todo.

Por eso en la filosofía surgida de esta mezcla se manifiestan todavía muchos elementos religiosos protestantes. Sobre todo, la diferencia entre las confesiones se puede reconocer muy bien en la diferencia entre el desarrollo científico-filosófico alemán y el anglosajón. Los anglosajones son en tan poco grado empiristas puros por naturaleza como el resto de los hombres, y lo han puesto bien de manifiesto en su poesía renacentista y en su platonismo teológico. Se han hecho empiristas en virtud de los negocios, de la política y del calvinismo, que a su vez guardan estrecha relación. El calvinismo, al suprimir la bondad y la racionalidad absolutas de Dios, al disgregar la acción divina en puros actos individuales de la voluntad, que no están trabados por ninguna necesidad interna ni por ninguna unidad sustancial metafísica, representa el principio de la acentuación de lo singular y lo fáctico, la renuncia a conceptos absolutos de causalidad y unidad y el enjuiciamiento práctico espontáneamente libre y utilitarista de todas las cosas.

La acción de este espíritu representa, de modo innegable, la causa más importante de las propensiones empiristas y positivistas del espíritu anglosajón, que se compagina con una vigorosa religiosidad, con una disciplina ética y con un intelectualismo agudo, como en otros tiempos en el calvinismo. Por otra parte, en el desarrollo de la metafísica alemana de Leibniz y Kant a Fichte, Schelling, Hegel y Fechner, se puede reconocer el fondo luterano que orienta la especulación hacia la unidad y conexión de las cosas, hacia la racionalidad interna y compacta del concepto de Dios, hacia los principios universales, las orientaciones ideales del sentir y hacia la presencia afectiva de lo divino. Hasta en el neohumanismo, totalmente no protestante, que caracteriza el mundo de

ideas de Goethe y también de Schiller, actúa claramente ese fondo que, en este caso, se ha comprometido en alianzas contradictorias, y con tales tensiones y fusiones plantea todavía en el presente los problemas más difíciles de la vida interior. No sin razón Schiller ha pretendido afirmar en su ética estética una idea fundamental de la doctrina luterana de la predestinación, y Goethe ha tratado de asegurar un lugar en la religión a sus tres veneraciones —la metafísica del dolor, del sentimiento del pecado y del consuelo de la redención y la personalidad colmada de Dios—, junto a la poesía de la naturaleza y a una ética humanitaria racional, lo cual demuestra cuán profundamente arraiga la metafísica alemana en el luteranismo, pero a la vez cuán difícilmente ese luteranismo se acomoda con el mundo moderno.[14]

Al preguntarnos por la relación de la ciencia y el protestantismo surge la cuestión de su significación en el nacimiento del *arte* moderno. En este terreno parece que el protestantismo representa más bien un antagonismo. Románticos y clásicos han condenado por igual la iconoclastia del calvinismo, y también han sentido que en el luteranismo se utiliza el arte sólo para recreo y entretenimiento, para la enseñanza y para el culto, pero apenas se le concede un valor propio. Sin duda que la situación parece favorecer al catolicismo, ya que su ascetismo deja lugar a lo sensible junto a lo suprasensible y su culto se dirige menos al pensamiento que al sentimiento y a los ojos, mientras que el ascetismo protestante pone lo sensible directamente al servicio de la salvación eterna y el culto protestante es sobre todo un culto de la predicación y de la doctrina. El catolicismo se las arregla mucho mejor con la sensualidad, en el sentido más amplio de la palabra, que el protestantismo. Por eso

[14] Cf. la caracterización del practicismo y del antirracionalismo anglosajón en el libro de James, *Varieties of religious experience;* F. J. Schmidt, "Kapitalismus und Protestantismus" *(Preuss. Jahrb.* 1905); para el conjunto, mi exposición en *Kultur der Gegenwart.*

el catolicismo se ha fundido con mucha más hondura y energía con el arte renacentista que el protestantismo.

El protestantismo ha matado la leyenda y el milagro que caen fuera del ámbito del Nuevo Testamento, y ha cultivado un espíritu de prosaica objetividad. Esto se aplica, sobre todo, al calvinismo, a cuya cuenta no se puede poner la pintura holandesa, totalmente apuritana, ni tampoco los elementos poéticos de la obra renacentista de Milton, ni mucho menos la figura de Rembrandt, que se halla tan cerca de los círculos místico-espiritualistas. Tampoco cabe tomar unilateralmente a Shakespeare, a pesar de su fuerte acento religioso, como un artista protestante; su odio contra los puritanos habla bastante claro a este respecto.

Pero la cuestión ofrece otro aspecto todavía; los círculos luteranos y los místico-espiritualistas revisten en esta conexión una significación esencialmente creadora. El protestantismo, al romper los esquemas de la gracia y el culto católicos, ha cambiado por completo la materia del arte y le ha planteado la tarea de conquistar nuevos dominios. También ha insuflado al arte un espíritu nuevo que, a la postre, tenía que dirigirse contra el gran arte público y patético del Renacimienteo, y ponerse a buscar lo individual, personalmente confidencial, o lo grandioso y lleno de carácter. Por eso participa en la gran transformación del arte nórdico, en el sentido de la expresión realista de la vida, de lo característico y de lo íntimo. Y todavía mas. Desde su propio centro, desde el seno de su culto, ha surgido, sobre todo en el luteranismo, una grandiosa expresión artística de la religión personal de la convicción y del sentir, si bien en las artes no sensibles, la lírica religiosa y la música. Y resulta muy significativo, sobre todo en Rembrandt, el contraste de un arte de la caracterización y del puro efecto luminoso, en el que habla una vida interior completamente nueva, con el Renacimiento puro y el Renacimiento catolicizante, de suerte que K. Neu-

mann pudo intentar describir el arte de Rembrandt como la aparición del principio de un arte moderno específicamente nuevo. También las músicos suelen considerar a Bach como punto de arranque del arte moderno, en cuya formación corresponde al protestantismo una parte considerable. En este caso, una religiosidad que se nutre de la historia y que, sin embargo, es completamente personal ha encontrado su expresión culminante.

Pero hay una cosa que el viejo protestantismo, siguiendo su propia idea radical, no ha hecho ni podía hacer, cosa que reviste la mayor importancia para la comprensión total de sus relaciones con el mundo moderno: no ha elevado la sensibilidad artística a la categoría de un motivo de la concepción del mundo, de la metafísica y de la ética. No podía hacerlo, porque se lo impedía su ascetismo y su absoluto dualismo metafísico; no podía tolerar la declaración, necesariamente vinculada a este principio, de que el arte es un fin propio, que es un camino autónomo para el conocimiento de Dios y del mundo, ni tampoco podía llevar a cabo, por estar también estrechamente relacionada con ese principio, la transfiguración de lo sensible ni sentir el mundo como armonía. Por eso ha rechazado el Renacimiento.

Por eso también el arte moderno significa el término del ascetismo protestante y representa un principio antagónico de la esencia protestante. Un Lessing, que fue el primero que propugnó en Alemania una concepción artística del mundo y un estilo artístico de la vida, tuvo que emprender una guerra de liberación contra la teología, y un Albrecht von Haller ha escindido dolorosamente su vida entre los dos motivos, contrapuestos. Por eso el clasicismo y el romanticismo, en la medida en que albergan propósitos puramente artísticos, son del todo extraños al protestantismo y no pueden entrar en conexión íntima con él; por esta razón también han sido expulsados de la vida inglesa Shelley y Byron, y por eso

Ruskin y el esteticismo de la Inglaterra moderna significan el fin del puritanismo.

El agustinismo del sistema occidental, al que pertenece esencialmente el viejo protestantismo, cede ante una nueva potencia espiritual que separa definitivamente al mundo moderno del viejo protestantismo. En este punto es donde se hace más patente la separación. Cierto que en el mundo moderno vuelven a aparecer las ideas de salvación, de allendidad y de lo suprasensible, y ni la inmanencia ni el optimismo serán su solución eterna. Cierto también que el elemento artístico revestirá otras significaciones. Pero siempre le quedará el vestigio de la magnificación poética del mundo y jamás volverá, cabe asegurar, a los dogmas protestantes. Aquí tenemos grandes e inéditas tareas del mundo moderno que elaborarán el motivo artístico y le podrán insuflar un espíritu religioso de fuerza y superioridad suficientes si es que realmente posee una índole propia y genuina.[15]

[15] Jakob Burkhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*. México, F.C.E., 1943. Karl Neumann, *Rembrandt*, 1905; Wolfrum, "J. S. Bach" *(Musik*, ed. por R. Strauss, XIII y XIV); Wittich, *Deutsche und Französische Kultur in Elsass*, Estrasburgo, 1900 (pp. 76-81); J. Goldstein, "Aesthetische Weltanschauung" *(Deutsche Rundschau*, 1906).

V

HEMOS perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador. Sólo le ha proporcionado una mayor libertad en su desarrollo, y esto en forma muy diversa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido, lo ha condicionado en el curso de su marcha, pero siempre y cuando no ha hecho valer contra él, reavivándolos, los motivos del viejo estilo de vida medieval.

El estado moderno y su libertad y su régimen constitucional, su burocracia civil y militar, la economía moderna y la nueva estratificación social, la ciencia moderna y el arte moderno se encuentran ya en marcha, con grados diversos de adelanto, antes que el protestantismo y sin él; arraigan en el desarrollo de la baja Edad Media, especialmente del régimen urbano y de los estados territoriales, y en las nuevas modificaciones peculiares de las ideas y de las fuerzas al correr de los fecundos siglos XV, XVI y XVII. La gran potencia cultural de la época confesional es el estado francés centralizado, donde confluyen el Renacimiento, el catolicismo y la política moderna.

En el fondo, el protestantismo no ha hecho más que eliminar en su ámbito los obstáculos que el sistema católico, a pesar de toda su brillantez, ha opuesto necesariamente al nacimiento del mundo nuevo y, sobre todo, ha proporcionado el terreno saludable de una buena conciencia y de una fuerza pujante

para la plenitud de ideas seculares y libres de la modernidad. Pero tampoco en su propio campo ha surgido el mundo nuevo sin muchas luchas y resistencias. La Revolución inglesa y la Independencia norteamericana, y también la Ilustración alemana, han sido eso, revoluciones. Pero, de todos modos, sus revoluciones tuvieron otra índole que la francesa, pues no tuvieron que romper la continuidad ni destronar la religión, porque la cultura protestante había realizado ya la revolución de principios, desde dentro, con su transformación religiosa; esto es lo más importante y esencial. Pero, por lo demás, los grandiosos efectos políticos y económicos del calvinismo no son, en definitiva, más que efectos contra la propia voluntad. La tolerancia religiosa y la libertad de conciencia son, sobre todo, obra del espiritualismo y la Iglesia libre, y la independización de la comunidad religiosa respecto al estado es obra del baptismo y del calvinismo que se va aproximando a él. Pero la comprensión histórico-filológica del cristianismo y de sus documentos se debe a la teología humanista.

¿Dónde encontrar efectos directos, genuinos, centrales e independientes del protestantismo en la generación del espíritu moderno? Después de lo investigado hasta ahora se puede responder lo siguiente: si existen tales efectos, tendrán que radicar en el campo central propio del protestantismo, *en el pensamiento y el sentimiento religiosos*, pues ya hemos visto que no se halla en los campos culturales mas periféricos. Y, en fin de cuentas, es natural y verosímil que así sea. El protestantismo es, en primer lugar, una potencia religiosa, y sólo en segundo y tercer lugar una potencia cultural, en el sentido estricto de la palabra. No debe extrañar, por tanto, que sus verdaderos efectos transformadores radiquen también en el campo religioso. Basta con entender la verdad obvia de que las fuerzas religiosas surgen únicamente por motivos religiosos y que también los efectos propios y directos de las nuevas formaciones religiosas

actúan en campos religiosos. Esto sólo lo puede olvidar una apologética que no afronta con verdadero valor el genuino pensamiento religioso y trata por eso de contrastar su legitimidad sólo en virtud de sus repercusiones culturales, o también una arreligiosa filosofía de la historia que no cree en la espontaneidad y originalidad de tales ideas y pretende haberlas comprendido cuando piensa haber encontrado las fuerzas profanas que actúan con esa máscara y, sobre todo, cuando logra desenmascarar las fuerzas políticas y económicas ocultas. Pero, ante cualquier consideración desembarazada de prejuicios, las cosas son realmente lo que quieren decir por sí mismas: la religión procede realmente de la religión y sus efectos son, en primer lugar, efectos religiosos.

La religión se convierte en una potencia vital cuando arrastra a la vida cultural y la determina peculiarmente. Pero permanece siempre distinta de ésta. Siempre es más una fuerza plasmadora que creadora. Sus aportaciones culturales pueden ser alógicas, dispersas, eclécticas y conciliadoras. Pero ella, en sí misma, es unitaria y determinada, y por eso posee la capacidad de plasmar aquellas fuerzas sin identificarse con ellas, de acomodarse a sus cambios sin perderse ella misma. La relación de un sistema religioso con la cultura es siempre muy complicada. También la cultura medieval se halla determinada en su peculiaridad de modo muy fuerte por circunstancias profanas y si, gracias a la influencia espiritual de la Iglesia, se convirtió en una cultura específicamente eclesiástica, ello se debió al singular desarrollo cerrado de verdades salvadoras absolutas hasta formar un poder jerárquico omnicomprensivo. Al renunciar el protestantismo a esto último, su relación con la cultura tenía que ser mucho más laxa y su centro de gravedad tenía que radicar en una religiosidad que, ni desde el punto de vista de la organización ni del pensamiento, guardaba una relación directa con la cultura.

Por eso la cuestión genuina y última en lo que concierne a la significación del protestantismo para el mundo moderno es la de saber en qué relación se halla su fuerza y su idea fundamental religiosa con la esencia religiosa del espíritu moderno, y si éste, que posee en la actualidad su relativa independencia de las diversas formaciones culturales, arraiga esencialmente en aquél y está determinado por él. La cuestión de su significación en el nacimiento del mundo moderno no coincide con la de su significación en la cultura moderna. Porque ésta no es idéntica con la vida religiosa que se debate en ella. La última cuestión es, por lo tanto, la de la relación de la religiosidad protestante con la religión moderna, con la religión conexa al mundo cultural moderno pero que no se agota en él.

Como se trata del presente, es decir, de una ancha conexión desconocida en cuanto a sus resultados y a su curso total, tenemos una cuestión con un sentido doble. Puede poseer el sentido de una pura cuestión de hecho, a saber, si la vida religiosa que palpita dentro del mundo actual y que se halla íntimamente trabada con él presenta, efectivamente, rasgos protestantes. Pero también puede poseer el sentido de una cuestión de validez, a saber, si, en contraste con todas las confusiones y alambicamientos de la vida cotidiana, la concentración de nuestros días en torno a un cristianismo esencialmente protestante no sería lo reclamado, posible y necesario en el fondo, si es que el presente se afana, en general, por alguna consolidación religiosa. Sólo en el primer sentido pertenece la cuestión al pensamiento puramente histórico. En el segundo, surge de él pero lo sobrepasa, y desemboca en el problema ético y filosófico-religioso del presente.

Aquí no podemos ensayar más que una respuesta a la cuestión en el primer sentido. Pero cabalmente en este sentido resulta extraordinariamente difícil abarcar la cuestión. Cesa la posibilidad de una investigación exacta y tenemos, en su lugar, una impresión

fundada en mil percepciones, que podrá ser justa pero no cabe demostrarla de modo adecuado. Sobre todo, la respuesta presupone que existe un espíritu religioso peculiar al mundo moderno, por cuyas relaciones con el protestantismo preguntamos. Y la primera y más general impresión se inclina, más bien, a negar su existencia.

¿Cuál es el cuadro que aquí se nos ofrece?

En la medida que consideremos al mundo moderno nada más que en sus peculiaridades políticas, sociales, económicas y técnicas, se compagina sin muchas dificultades, sobre todo en los pueblos anglosajones calvinistas y calvinizadores, con una ortodoxia protestante de manga ancha, mientras que la ortodoxia católica le va poniendo cada vez un nuevo Syllabus y rectifica una y otra vez las acomodaciones logradas, y por su parte el luteranismo ortodoxo también se inclina a la reacción.

Sin duda, esa humanidad del oficio, de la especialidad y del negocio, humanidad calvinista fundada en la confianza en Dios y fortalecida por ella, que mantiene para la vida privada una intimidad tierna y un generoso amor al prójimo, representa —vistas las cosas numéricamente— tanto la masa principal del protestantismo actual como la masa portadora de las potencias técnico-sociales y políticas del mundo moderno. Pero también tenemos que, por otra parte, esta índole moderna opera asimismo sin esa base religiosa y coloca en su lugar una visión del mundo utilitarista e individualista, que sólo por su fe en la armonía de los intereses nos recuerda la fe religiosa, pero no olvidemos que aquella fe la funda más en una ley general de la naturaleza que en la convicción religiosa. Cuando la ley natural de la armonía de los intereses es reemplazada por la lucha por la existencia, esa misma visión se basa en ideas de selección natural y de adaptación al medio en las que, lo mismo que en el optimismo de la idea evolutiva, resuena todavía un débil eco de la fe religiosa en el sentido del mundo.

Por lo demás, el temple de la vida moderna es, muchas veces, un destino sordo que consume toda fuerza de trabajo y no deja tiempo para recapacitar, algo que se acoge como obvio sin pensar en sus razones ni en sus fines y de lo que uno se recobra apelando a todo lo que puede aportar un recreo. Cuando, por el contrario, se persigue con más hondura la naturaleza de los elementos espirituales del mundo moderno, el principio intelectual contenido en toda su ciencia natural y en su técnica, en toda su configuración política y social, se presentan fuertes desviaciones de la vieja religiosidad, o pensamientos ético-religiosos completamente nuevos.

Estos cambios se manifiestan, sobre todo, en la filosofía idealista y en la literatura idealista, y han encontrado su expresión más fuerte en lo que suele designarse idealismo alemán, aunque ni por su origen ni por su acción se limita a Alemania. En él se manifiestan profundas transformaciones internas de la sensibilidad religiosa, que en la literatura sólo muestran sus puntos visibles y tratan de comprenderse a sí mismas, pero que ocurren, en verdad, en las profundidades oscuras e insondables de las almas de los pueblos. Lo que queremos decir se comprende mejor mencionando a Kant, Fichte, Carlyle y Emerson, a los que se puede asociar la sabiduría madura de Goethe, que se suele caracterizar como la expresión de la humanidad moderna. Pero aquí es donde se hace patente la base esencialmente protestante de este movimiento, la transformación de la idea de libertad y de gracia en las ideas de personalidad autónoma y de comunidad de los espíritus con arraigo en la historia, todo ello con el trasfondo de un teísmo que acoge en sí la inmanencia. También esta sensibilidad religiosa ha trascendido en mil mezclas diferentes a grandes fracciones del protestantismo social, en tal forma que apenas es posible distinguirla entre sí. Pero tampoco se puede desconocer que en muchos el sentimiento religioso moderno no encuentra satisfacción con estas ideas, en último término persona-

listas, y que bajo la impresión de la unidad "legal" de la naturaleza, de la magnitud del universo, que absorbe a toda la humanidad, de la magnificación estética del mundo y de la diferenciación biológica, propende a pensamientos y sentimientos radicalmente panteístas, pesimistas o, simplemente, revolucionarios, en busca de algo nuevo; y en esto se olvidan a menudo las relaciones con el otro aspecto de nuestra cultura, el aspecto práctico, político, económico, técnico. A todo esto se añaden, finalmente, las innumerables mezclas eclécticas, el sesgo de escepticismo y de cansancio que se origina en tal situación, la búsqueda y el afán completamente oscuros por lograr —insatisfecho con el contenido religioso de la vida actual— otro nuevo, aunque sin buscarlo seriamente.

Así tenemos un cuadro de situaciones bastante confusas. Parece imposible, pues, contestar a nuestra cuestión en el sentido de una pura cuestión de hecho. Sin embargo, creo que se puede intentar esta respuesta si se considera como un principio empírico proporcionado por la Historia que es imposible un espíritu cultural unitario y fuerte sin un fundamento religioso, sin una metafísica y una ética. Si nos fijamos en la vida religiosa del mundo moderno, y no en sus partes religiosamente mortecinas, no se podrá desconocer que, por un lado, tenemos de hecho que un protestantismo esencialmente práctico, dogmáticamente conservador pero no muy interesado en los dogmas, constituye la espina dorsal de la gran porción anglosajona de nuestro mundo moderno y que, por otro, junto al protestantismo y como potencias directoras tenemos las fuerzas, estrechamente relacionadas con él, del idealismo alemán. Todo el resto de búsqueda y fantasía religiosa significa más bien una huída del mundo moderno y no un intento de domeñación religiosa íntima, una huída de lo práctico y lo real en general.

Así, pues, podremos decir que, de hecho, la religión del mundo moderno se halla determinada esencialmente por el protestantismo y que en esto radica su

más fuerte significación histórica. Cierto que no se trata de ningún protestantismo unitario, sino de un protestantismo que ha cambiado profunda e íntimamente y que se ha desflecado en las formas más diversas. Por un lado el calvinismo, en buen entendimiento con la democracia y el capitalismo, por otro, el luteranismo, trabajado y transformado por la especulación moderna, y numerosos equilibrios y mediaciones entre los dos. Pero no se puede pensar en una unidad de la religión en el mundo moderno, y el protestantismo tolera precisamente esta abundancia de formaciones particulares. Tampoco se puede desconocer que esta vida religiosa no ha encontrado todavía las organizaciones comunitarias que corresponden al mundo moderno. Pero existen ya los gérmenes de una organización completamente nueva, que deja a sus espaldas al viejo protestantismo. Ya han sido creados en suelo anglosajón y si no pueden trasplantarse, simplemente, desde ese suelo, lo cierto es que el acicate para una transformación y una formación nueva de la vida común —tanto en relación con el estado como por dentro— opera incesantemente desde allí y es reforzado por el desarrollo continental.

El esclarecimiento de este desarrollo del protestantismo, destacando los problemas que de él resultan, constituye la tarea de las Historias eclesiásticas y dogmáticas que se propongan exponer el desarrollo interno, religioso e institucional, del protestantismo. Cierto que para eso tendrán que relacionarlo con la evolución de la literatura, de la filosofía y de la sociedad o, por lo menos, mantenerse en contacto con ellas, como también éstas, a su vez, habrán de tener en cuenta las fuerzas religiosas en el desarrollo moderno. Pero, por desgracia, la Historia eclesiástica y dogmática del protestantismo moderno ofrece hasta ahora una contextura bastante pobre, sin que haya destacado con claridad los fines de su investigación, sin que haya demarcado las diversas líneas que en él se entretejen, sin ninguna sensibilidad para lo nuevo

en trance de desarrollo y sin ninguna visión de la ruptura que se ha consumado en la marcha del protestantismo. Casi siempre se continúan las directrices procedentes del viejo protestantismo, que se determinan luego en un abigarrado conjunto de toda clase de noticias histórico-culturales. Por eso, tampoco este campo de la investigación es muy cultivado. Sólo recientemente se ha sentido la necesidad de abarcar no sólo la vieja Iglesia y la época de la Reforma sino también el presente.[1]

A pesar de todo, parecen destacarse claramente algunos rasgos fundamentales. A partir de Hundeshagen, se conocen los rasgos peculiares del desarrollo calvinista anglosajón y el nivelamiento completo ocurrido entre el protestantismo y los fundamentos políticos y económicos de la vida moderna. El conocimiento creciente de las circunstancias norteamericanas e inglesas, la ampliación de la mirada por encima del luteranismo alemán, esclarecerán cada vez más este hecho y su significación. ·También se sienten las repercusiones de ese estilo de vida sobre las circunstancias alemanas y se sale al encuentro de ellas con teorías ético-sociales y con organizaciones similares a las que se han desarrollado en los países anglosajones. Se trata de uno de los hechos más importantes de la historia religiosa y moral moderna. Ya expusimos antes, en sus rasgos fundamentales, cómo se ha llegado hasta aquí. Saber los efectos

1 Lo mejor a este particular, sin duda, aunque no pasan de ser indicaciones, *Grundlinien der Kirchengeschichte*, de Loofs, 1910. También es muy aprovechable la *Einführung in die Theologie* de Wernles; véase también, *Handbuch der Kirchengeschichte*, editado por Krüger, IV, "Die Neuzeit", de Stephan, 1909; además los estudios de Stephan, *Die heutigen Auffassungen von Neuprotestantismus*, 1911, y los finos bocetos de Sell, "Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christlichen Religion", *Preuss. Jahrb.* 1899; "Die allgemeinen Tendenzen und religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrh", *Z. f. Theologie und Kirche*, 1906: *Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation*, 1910.

prácticos que operan el calvinismo, el baptismo, el metodismo, etc., así transformados y adaptados a la vida moderna, requeriría investigaciones más minuciosas, que faltan por el momento.[2]

La acomodación llevada a cabo es, sin embargo, una acomodación en cierto modo externa. No han sido íntimamente acogidas y superadas las ideas que dormitan en los fundamentos técnicos y políticos de la vida. Sólo en algunos puntos asoma el antagonismo interior. Por el contrario, ese antagonismo entrañable es sentido claramente en el otro desarrollo capital, en el protestantismo que se halla bajo la influencia del idealismo alemán y es empujado a un enfrentamiento íntimo. Aquí es donde se ha formado lo que se podría llamar el acervo principal de la auténtica religiosidad moderna. Tampoco este desarrollo es abordado con la debida seriedad por la Historia eclesiástica. Ha sido el filósofo Dilthey quien ha expuesto, a este respecto, las ideas fundamentales para una investigación. Son, precisamente, las ideas que hay que discutir.[3]

Para aclarar este punto voy a apoyarme de nuevo en la caracterización de las ideas religiosas de Lutero, ofrecida al principio. Lo que a él le importaba más que nada era el aseguramiento de aquella finalidad que se había perseguido siempre, la certeza de salvación, la certidumbre total de salvarse de la condenación del pecado original por medio de la gracia revelada en Cristo y operada por Él. Tal era su interés capital, pero no era un interés nuevo, sino una elaboración del viejo en forma que lo simplicaba

[2] Cf. Hundeshagen, *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik,* 1864; además, las obras que acabamos de citar; también von Schulze-Gävernitz, *Britischer imperialismus und englischer Freihandel,* 1906, y mis *Soziallehren.*

[3] Véanse los ensayos indicados antes y su biografía de Lessing en *Poesía y verdad* (ed. Fondo de Cultura Económica) y su biografía de Schleiermacher. Además, mis diversos trabajos sobre el mismo tema y también *Lutero* de Arnold Berger.

poderosamente y le prestaba una apasionada plasticidad. Su innovación consistía en un nuevo medio para el logro de este fin, un medio libertado de todas las inseguridades de los méritos humanos cooperadores, de autoridades extrañas incomprendidas y de influjos sacramentales "materiales"; medio que hizo presa segura en el hombre interior y pretendía llevarlo al contacto más íntimo con la acción espiritual divina. Si para los católicos la salvación parecía garantizada por la autoridad externa y la "materialidad" de la gracia, para el sentimiento de Lutero aquella autoridad era insegura y extraña y era materialidad incomprensible e inconcebible. Necesitaba para la vida personal algo también puramente personal. Por eso, el medio era la fe, *sola fides*, la afirmación de una idea de Dios mediante la entrega completa del alma a esta idea, que se nos había hecho completamente comprensible y clara en Cristo. La certeza de la salvación, para ser segura, tenía que descansar en un milagro; pero tal milagro tenía que ocurrir en el centro más íntimo de la persona y había de ser transparente en su significación psicológica si quería ser un milagro que aportara una seguridad completa. Toda la religión se trasladó desde la esfera de la infusión sacramental y material de la gracia y de la autoridad eclesiástico-sacerdotal hasta la psicológicamente transparente de la afirmación de una idea de Dios y de la gracia divina, y todos los efectos ético-religiosos resultan psicológicamente claros y transparentes a partir de esa idea central. Se ha eliminado el milagro sacramental sensible y ocupa su lugar el milagro de la idea, el hecho de que el hombre puede captar y afirmar lleno de confianza una idea semejante a pesar de su pecaminosidad y de su debilidad. Con esto caen el sacerdocio y la jerarquía, el sacramento que infunde fuerzas ético-religiosas como una sustancia sensible, y cae también el ascetismo extramundano con sus méritos especiales.

Todo esto lo ha hecho Lutero para tener seguri-

dad de la gracia, que, por el camino de los méritos y del monacato, de los sacramentos y de la autoridad sacerdotal, se le hacía cada vez más extraña y exterior, más humana y condicionada y, de este modo, más insegura cada vez. La finalidad era la antigua, mas el camino radicalmente nuevo. Pero con esta trama de ideas ha ocurrido lo que muchas veces suele ocurrir: el nuevo camino para la vieja meta se hace más importante que la misma meta; de lo que no era más que un nuevo medio, surgió poco a poco una nueva meta y un nuevo contenido. En la medida en que la disputa confesional hacía intolerable la presión del dogmatismo y convertía así en sospechoso hasta el dogma mismo, el centro de gravedad se desplazó del dogma de la salvación y justificación, estrechamente vinculado a todos los dogmas trinitarios y cristológicos principales, hacia la convicción personal subjetiva, hacia la vivencia afectiva y temperamental del miedo al pecado y de la paz del alma. Pero de esta suerte la mirada quedó libre para una fundación puramente subjetiva e íntima de la idea de fe y, con ello, también para una posibilidad de plasmación individualmente diversa, no vinculada a ningún dogma oficial.

La Biblia, que era la ley infalible de la fe, se cambió en una sustancia y fuerza espiritual y fluyente, en un testimonio de hechos históricos de los que emanaban fuerzas religiosas por una mediación psicológica; se apeló a la captación viva de la Biblia, que el instinto religioso de Lutero hizo valer siempre junto a su captación legalista. Hubo una aproximación a los espiritualistas, que habían sacado esta consecuencia desde un principio, pero que, rechazados por todas partes y prendidos en la tradición mística, se habían desflecado en un individualismo incapaz de cobrar forma. Ahora es cuando se verifica esa fusión del protestantismo con los representantes individualistas y subjetivos, no vinculados al dogma autoritariamente, de una religión del sentimiento y de la convicción, que hace aparecer al protestantismo entero como la

religión de la conciencia y de la humana persuasión sin ninguna coacción dogmática, con una Iglesia libre independiente del estado y con una certidumbre afectiva interior independiente de todas las demostraciones racionales.

Cuando Lessing apela a Lutero, "el gran hombre desconocido", en amparo de este protestantismo genuino, lo que hace es fundir el protestantismo con la vieja doctrina sectante de la luz interior, en una forma típica para innumerables continuadores, como dice con razón Dilthey, y al mismo tiempo ha afirmado un pensamiento esencialmente protestante, que era también su convicción. Ha considerado el camino de Lutero más importante que su meta.

La consecuencia de este desarrollo va todavía más lejos. Para Lutero la existencia de Dios, la condenación del pecado y el infierno son cosas obvias. Lo que para él resultaba problemático era la aplicación de la gracia y de la salvación a la propia persona, la *fiducia specialis*. Para el mundo moderno, teniendo en cuenta el nuevo cuadro científico-natural del mundo y la nueva metafísica no antropomórfica, el punto cuestionable es, precisamente, la existencia de Dios, y, por el contrario, sería algo obvio que, de tener certeza de esa existencia de Dios, se habría logrado el sentido y el fin de la vida, la salvación y la gracia. Pero de esta suerte el principio general del nuevo camino descubierto por Lutero se hacía infinitamente más importante que su meta dogmática particular.

Este camino implicaría para sí su meta propia, la certidumbre de lo divino, el camino de lo finito a lo infinito y a lo sobrehumano; tener el camino sería tanto como tener la meta, con cuya posesión todo lo demás se da por añadidura. Todo el peso recaería sobre la certeza efectiva de la fe, sobre el anhelo interior, sobre la íntima generación necesaria de la idea de Dios en general, el logro de una convicción puramente personal de su existencia verdadera, y todo lo demás podría quedar abandonado a Él y a su escondida sabiduría una vez que se hubiese logrado

ese punto decisivo. Así, el protestantismo se convertiría en la religión de la búsqueda de Dios en el sentir, vivir, pensar y querer propios, se convertiría en un aseguramiento del conocimiento más general y capital, que concentraría todas las convicciones personalísimas, y en un confiado dejar abiertos todos los demás oscuros problemas acerca de los cuales tanto pretendía saber el viejo protestantismo.

También en este punto ha sido Lessing quien, con su famosa sentencia de preferir la búsqueda de la verdad a la posesión de la verdad acabada, caracterizó típicamente la religiosidad moderna y sacó así del tejido del protestantismo aquellos hilos con los que el mundo moderno sigue tejiendo celosamente su tela. Búsqueda personal en una indigencia de conciencia y de duda vividas personalmente, un alcanzar la mano de Dios que se ofrece en las circunstancias históricas para lograr todavía la convicción definitiva por propia responsabilidad y decisión, y un conllevar sosegado de todos los misterios que por este camino quedan sin resolver: esto es lo que caracteriza a la religiosidad moderna, que, en su firme convicción de que esto no es un escepticismo blando sino una fe varonil capaz de sostener la vida, coincide con la doctrina de Lutero acerca de la fe. De este modo la *fides qua creditur*, en la cual Dios es alcanzado personalmente, es puesta por encima de la *fides quae creditur*, por la cual se pretende conocer lo incognoscible y se constriñe con demasiado rigor el ímpetu de vida y de conocimiento. Por todas partes el concepto de la fe triunfa sobre el contenido de la fe y, lejos de significar debilidad ni sentimentalismo, en él es donde resuena todavía la idea protestante de la fe.

A esto se añade todavía una última cosa. El protestantismo, que ha experimentado todos estos cambios, cobra una nueva relación con respecto a la ciencia. Ese acontecimiento histórico tan importante y complicado, del que me he ocupado antes, la fusión íntima de la religión individual de la convic-

ción con la veracidad y la crítica científica, la constitución del protestantismo como una religión educadora aliada con la ciencia y la filosofía, se explica a través de estos desarrollos. No se trata de que la religión eclesiásticamente más débil sea sojuzgada por una potencia extraña, no se trata de un olvido de la propia naturaleza y de un engaño el que, de aquí en adelante, se sienta el protestantismo como un principio, a la vez, de sinceridad religiosa y de veracidad científico-filosófica. Cierto que Lutero nada ha sabido de todo esto ni nada ha querido saber, que ha mantenido toda la especulación distanciada de la verdad religiosa y que, por lo demás, sólo en casos particulares ha hecho uso de su sana razón. Pero una vez que se alcanzó en el desarrollo del protestantismo el punto en que el camino de la convicción personal fue más importante que la meta de la salvación sobrenatural, ya la convicción religiosa no podía permanecer neutral frente a la científica, y tenía que aceptar su carácter escrutador, así como ésta el de deber religioso y sagrado que caracteriza a la primera. Y así como el protestantismo, al llegar a este punto, acogió de nuevo a sus hijos violentamente expulsados, al entusiasmo baptista y místico, también acogió a su segundo viejo enemigo y compañero inicial, la teología humanista y filológico-filosófica, y le abrió las puertas para el *commercium* y el *connubium*.

Semler, el padre de un protestantismo que piensa y que siente histórico-críticamente, pudo expresar como una verdad obvia que todo lo que había sido conquistado por la nueva teología se encuentra ya en el grande y admirable Erasmo. La dogmática de la Ilustración llegó a ser indiscernible del socinianismo y del arminianismo. Kant, Fichte y Hegel podían creer que no hacían sino formular filosóficamente la idea fundamental de la Reforma, y Goethe podía protestar, en nombre de Lutero, en el jubileo de la Reforma, contra toda la patulea oscurantista y clerical. Cierto que esta tendencia ha traído en la actualidad muchas

consecuencias que rompen toda conexión de la religión científica con el cristianismo, pero la fusión del espíritu religioso y el científico en los círculos religiosos del mundo moderno —sólo de esto se trata aquí— es algo, sin embargo, que ha surgido del desarrollo del protestantismo. Y por muchos problemas difíciles que esta alianza haya aportado a la humanidad de ahora, por muy lejana que pueda parecer para muchos la solución de estas tareas, lamentando el desgarramiento y la pobreza religiosa del presente, por mucho que se anhele una captación más firme, del punto objetivo de reposo buscado por la subjetividad religiosa, por muy peligrosa que aparezca en muchos aspectos esta mezcla de los rasgos religiosos y los científicos, de todos modos resulta cierto que, tenida en cuenta la conexión efectuada, el protestantismo funciona como una causa esencial en la configuración de la religiosidad moderna, tan llena de pugnas y de dolores.

Haciendo el saldo total, podemos decir que la religión personalista de la convicción y de la conciencia, que se apoya en la historia pero que no se anquilosa dogmáticamente, representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna, aunque en los detalles no posea ninguna conexión demasiado estrecha con cada una de sus creaciones. Cierto que en la medida misma en que reconoce y desarrolla este su carácter parejo con la cultura moderna, ella misma se transforma y se ve comprometida en las tareas más difíciles, cuya solución ni siquiera se vislumbra.

Cierto que se podría objetar que semejante concepción de la situación religiosa del mundo moderno no constituye ya un juicio sobre hechos. Se trata, más bien, de una concepción a la luz de aquellas tendencias del desarrollo que se consideran como las más fuertes y justas. O también se puede decir que la situación de hecho es, al respecto, totalmente indiferente, porque nada importan la mayoría ni los votos; semejantes cuestiones sólo pueden ser resueltas

con juicios de valor que destacan del presente aquella fuerza que consideran como la más honda y fundada, y que se encomiendan a la voluntad práctica para que plasme la situación partiendo de ese centro. Puede que así sea, pero, en tal caso, rebasamos los marcos de esta investigación.

Porque tratamos de exponer la conexión causal entre el protestantismo y el mundo moderno, caso de que tal conexión exista. No pretendemos establecer ningún juicio de valor ni sobre la cultura moderna ni sobre el protestantismo. Nos interesa únicamente la significación real del protestantismo en el nacimiento de la cultura moderna, incluidos también sus elementos religiosos, y no de su significación normativa para la existencia, consolidación o prosecución de esa cultura en la actualidad. Y tampoco quiero aprovechar el final de mi trabajo para colar un juicio semejante. He aquí un asunto que me llevaría demasiado lejos y que no pertenece a este lugar. Pero quisiera destacar únicamente aquello que a este respecto parece resultar directamente de mi investigación. La cultura moderna se caracteriza por una amplitud e intensidad enormes de la idea de libertad y personalidad, y ello constituye su almendra más rica. Esta idea se ha desarrollado espontáneamente en todos los dominios de la vida bajo la constelación particular de las circunstancias, y del protestantismo no ha recibido sino un fundamento religioso-metafísico poderoso, pero, por lo demás, independiente en sí mismo. Se plantea la cuestión de si esa constelación de circunstancias y, con ella, el suelo fecundo que ha supuesto para la idea de libertad se afirmarán duraderamente. Difícil resulta asegurarlo. Nuestro desarrollo económico parece más bien orientarse a una nueva servidumbre y nuestros grandes estados militares y administrativos no son demasiado favorables al espíritu de la libertad, a pesar de todo el parlamentarismo. También podemos dudar que nuestra ciencia, víctima del especialismo, nuestra filosofía, agotada por un febril examen de todos los

puntos de vista, y nuestro arte, cultivador de la hipersensibilidad, sean más favorables a este respecto. En los tiempos de presión y de retroceso de la libertad que se avecinan queda, sobre todo, aquello que ha prestado a todo el edificio una buena parte de su fuerza, la metafísica religiosa de la libertad y de la convicción personal de la fe, que ha colocado la libertad tan en alto que nada "demasiado humano" pueda corromperla: la fe en Dios como la fuerza de donde nos viene la libertad y la personalidad. Tal como yo veo la situación, no puedo menos de terminar destacando la conclusión siguiente: conservemos el principio metafísico-religioso de la libertad, pues de lo contrario nos faltarán la libertad y la personalidad en el momento en que más clamorosamente nos enorgullezcamos de ellas y del progreso.

INDICE